اللغة العربية

مجلة نصف سنوية محكّمة تعنى بالقضايا الثقافية والعلمية للّغة العربية
تصدر عن المجلس الأعلى للغة العربية

العربية

العدد السابع والعشرون - السداسي الثاني 2011

اللغة العربية

مجلة نصف سنوية محكمة تعنى بالقضايا الثقافية والعلمية للغة العربية

العربية

العدد السابع والعشرون

اللُّغَةُ العَرَبِيَّةُ

مجلة نصف سنوية محكّمة تعنى بالقضايا الثقافية والعلمية للّغة العربية.

هيئة التحرير

مجلة اللغة العربية

دورية تعنى بقضايا اللغة العربية وترقيتها
يصدرها المجلس الأعلى للغة العربية.
المجلة منبر حر، وليس كل ما ينشر فيها معبرّا بالضرورة عن موقف المجلس.

قواعد النشر

- ✓ التقيد بالمعايير العلمية والأكاديمية المتعارف عليها : كالتوثيق..
- ✓ أن تكون الأعمال أصيلة لم يسبق نشرها من قبل.
- ✓ ترسل النصوص مرفقة بقرص مسجل باسم رئيس المجلس أو رئيس التحرير على العنوان المذكور أدناه.
- ✓ أن توضع الهوامش والمراجع في آخر المقالة.
- ✓ المقالات التي ترد إلى المجلة لا تردّ إلى أصحابها نشرت أم لم تنشر.

التحرير والمراسلة

المجلس الأعلى للغة العربية

شارع فرنكلين روزفلت الجزائر
ص.ب . 575 ديدوش مراد – الجزائر
الهاتف: 24/25 07 23 21 (00213)
الناسوخ:07 07 23 21 (00213)
الترقيم الدولي الموحّد للمجلاّت (ر.د.م.م) :1112 ـ 3575
الإيداع القانوني:02 20/7

محتويات العدد

كلمة رئيس التحرير

أ.د. مختار نويوات

كنّا تحدّثنا في العدد السابق عن ثراء اللّغة العربيّة ووفرة معاجمها وتنوّعها ومحاسنها وبعض مساوئها. ونتابع حديثنا عنها. وأوّل ما نلاحظ على مؤلّفيها تصوّرُهم للّغة العربيّة وإعجابُهم بها إلى حدّ التقديس وقصرُها على القرون الثلاثة الأولى ممّا عدّوه "عصر الاحتجاج"، ورأوا فيما تلا هذا العصر لسانا حديثا، غيرَ جدير بالاهتمام. وآية ذلك أنّ ابن منظور محمّد بن مُكَرّم، المتوفّى سنة711، جمع في كتابه " لسان العرب" المادّة اللّغويّة العامّة التي توفرتْ له من المعاجم السّابقة لمعجمه. أخذ من " كتاب العين" كما رواه تلامذة الخليل ومن كتابي " المخصّص" و" المحكَم " لابن سيده" (ت 458) و"التهذيب" للأزهري و" الصحاح" للجوهريّ ، وغيرها كثير؛ لذلك قيل إنّ لسان العرب يكاد يغني عنها جميعا. ونقول إنّه بشهرته وبكثرة رجوع النّاس إليه ثبّت مساوئ مراجعه - أو كاد- زهاء سبعة قرون.

حَصَرَ هُوَ ومن أخذ عنهم اُلمادّة المعجميّة في لغات البدو على كثرة اختلافها في الجاهليّة وفي القرون الثلاثة الأولى، ممّا سمّوه " عصور الاستشهاد " فأهملوا الفصيحَ مِن لغة عصرهم المسموعة والمكتوبة ودوّنوا لغة لم يعرفوها إلاّ روايةً وبِأخْذِها خلفا عن سلف، كما أهملوا الكثير من المصطلحات العلميّة والفنّيّة التي كانت تزخر بها مختلف المؤلّفات في الفلسفة والرياضيّات والطبّ والفيزياء والكيمياء وما إليها. وأكثرها معرّب أو صناعيّ أو دخيل، معروف في عهد ابن منظور مستعمل. ولو عُنُوا العناية الكاملة بما سمّوه " المُوَلَّدَ " لسهّلوا لنا البحث عن جُلّ ما أخذت العربيّة عن غيرها من اللغات التي احتكّت بها بالجوار أو بالأسفار لأغراض تجاريّة أو بالتّرجمة أو بغير ذلك، وذكروا أصله بكلّ تدقيق.

ورَأيْنا أنّ أصحاب المعاجم كانوا يَعنون بالعرب الأعراب كما في نداء أهل الْمَدَر لأهل الْوَبَر : " يا أخا العرب ! وكتسمية المؤرّخين، من قدماء ومحدثين شرقيّين وغربيّين، دول الحمدانيّين والمِرْداسِيّين والْعُقَيْلِيّين والْكَلْبِيّين بالشّام، في القرنين الرّابع والخامس " الإمارات العربيّة"، قاصدين بذلك العرب الخُلَّصَ من البدو. وما زال اللّفظ مستعملا بدلالته القديمة في العامّيّة الجزائريّة. نقول : " فلان عرْبي ". نريد أنّه ساذج سليم الطويّة، تنطلي عليه حِيَلُ أهل الْمُدُن. ولستُ أدري مدى انتشار اللّفظ بهذه الدّلالة في وطننا ومعرفة النّاشئة له.

وكانت الأُسَرُ الْحضريّة القديمة تُنَشّئُ أولادها بالباديَة لاكتساب اللّغة. وكان علماء اللّغة يأخذون مادّتهم من أفواه البدو في منازلهم الأصليّة أو القريبة من الكوفة والبصرة. ومنهم من وفّرتْ له الظروف ذلك مدّة طويلة. قال الأزهريّ المتوفّى سنة 370 هـ. وصاحب " التهذيب في اللّغة : "اُمْتُحِنْتُ بالأسر سنةَ عارضتِ الْقَرامِطَةُ الحاجَّ بالْهَبير، وكان القوم الذين وقعتُ في سهمهم عربا نُشِّئوا في البادية...يتكلّمون بطباعهم البدويّة، ولا يكاد يوجد في منطقهم لحنٌ أو خطأٌ فاحش فبقيتُ في أسرهم دهرا طويلا... واستفدتُ من محاورتهم ومخاطبة بعضهم بعضا ألفاظا جمّة ونوادر كثيرة أوقعْتُ أكثرها في كتابي..." (ابن خلّكان، الرّقم 611).

وكان علماء اللّغة لا يعدّون عربيّا مَحْضا إلاّ ما كان في معظمه بدويّا خالصا، في الإبداع النّثريّ والشّعري وفي غيره من الآثار.لذلك نجد الميدانيّ يَفْصِلُ في كتابه الشهير بين الأمثال "العربيّة" وبين ما يسمّيه بأمثال المولّدين رغم كونها عربيّة خالصة بالدّلالة التي نعطيها اللّفظَ في العصر الحاضر. فالمثلُ " كهرّةٍ تأكل أولادها " يعدُّه مولّدا مع أنّه يَنُصُّ على أنّ "السّيّد الحميريّ هو الذي قاله". والسّيّد الْحِمْيَرِيُّ من شعراء القرن الثّاني الهجريّ؛ تُوُفِّيَ سنة 173هـ,

ولا نرى ابن منظور يستعمل كلمة العرب إلاّ بهذا المعنى. يدلُّ على ذلك عنوان معجمه "لسان العرب" ومادّتُه التي أخذها أخذا كاملا عن سابقيه، ومعرفتُه لكثير من الألفاظ الأجنبيّة المعرّبة لأنّه اختصر " كتاب الأدوية المفردة " لابن البيطار (ت. 646 هـ.) ولا أشكُّ في أنّه عرف أيضا كتابه "المغني في الأدوية المفردة ". وكان ابن

البيطار حجّة في معرفة أنواع النّبات وتحقيقها وصفاتها وأسمائها بلغاتها الأصليّة وأماكنها؛ طاف في البلاد العربيّة وبلاد الإغريق وبالممالك الروميّة من أقصاها إلى أقصاها باحثا عن الأعشاب وخصائصها والموادّ الطبّيّة والصَّيْدَلةِ؛ وكان طبيبا. لذلك كانت مؤلّفاته مفعمة بالألفاظ الأجنبيّة الدّخيلة والمعرّبة، مردودة إلى أصلها مشروحة شرحا وافيا . لكنّ أثر ذلك جدٌّ باهتٍ في " اللّسان ". والأمثلة على ذلك كثيرة لا يتحمّلها الموضوع.

وهذا لا يعني أنّ المعاجم العامّة خالية خلوّا تامّا من ذكر المعرّب والدّخيل؛ فقد تُرَدُّ فيها بعض الكلمات إلى أصلها العبرانيّ، أو الآراميّ أو الفارسيّ أو الحبشيّ أو القبطيّ أو اليونانيّ أو اللاّتينيّ أو الرّوميّ. لكنها قلّما تُدَقِّقُ في ذكر الأصل، مكتفية في معظم الأحيان بأنّ اللّفظ "دخيل" أو "أعجميّ". يقول ابن منظور في النّرجس مثلا : النِّرجسُ ،بالكسر، من الرّياحين : معروف، وهو دخيل". وقد تعدُّ الأعجميّ عربيّا. يقول ابن منظور أيضا في المادّة " سرط " : " والسّراط السبيلُ الواضح، والصّراط لغة في السّراط، وإن كانت السّينُ هي الأصل... قال (الفرّاءُ) : وهي بالصّاد لغة قريش الأوّلين التي جاء بها الكتاب... وقيل إنّما قيل للطريق الواضح سراطٌ لأنّه كأنّه يَسْتَرِطُ الْمَارَّةَ لكثرة سلوكهم لاحِبَهُ..." مع أنّ اللّفظ لاتينيّ الأصل (strata) وبما أنّه دخل العربيّةَ قديما جُهِلَ أصلُه.

ولم يجعل اللُّغويّون من الاشتقاق علما مستقلاّ إلاّ في كتب خاصّة. منها، قبل ابن منظور، " المعرَّب من الكلام الأعجميّ " للجواليقيّ أو ابن الجواليقي أبي منصور موهوب بن أحمد، (ت. 540)، ومنها، بعده، "المهذّب فيما وقع في القرآن من المعرّب" للسيوطيّ (ت.911)، و" شفاء الغليل فيما في كلام العرب من الدّخيل " للخفاجيّ شهاب الدين أحمد بن محمّد، (ت. 1069).

بَيْدَ أنّ الجواليقيَّ تلميذُ الخطيب التَّبْريزِيّ شارحِ ديوان أبي تمّام لم يهدف إلى عمل علميّ خالص. إنّما كان يرمي إلى تمييز الفصيح من الدّخيل والتّمكين للعربيّة التي ضعف مستواها في عصر السلاجقة؛ شأنه في ذلك شأن الحريريّ صاحب " دُرّة

الغوّاص في أوهام الخوّاص "، والمعرّيّ وتلامذته وشُرّاح دواوين أبي تمّام والبحتريّ والمتنبّي وغيرهم.

كانت الحضارة العربيّة متفتّحة على غيرها كسائر الحضارات الخالدة، وكانت اللغة العربيّة في تجدُّد مستمرّ تُقرِض وتستقرض وتفيد وتستفيد. وهو أمر طبيعيّ. وأسمح لنفسي، ملتمسا العذر من القارئ الكريم، برواية تجربة لي في ذلك. كنتُ أبحث عن أصل كلمة "الجاوي"، وكنت خَمّنتُ أنّه نسبة إلى جزيرة (جاوة) فأردتُ أن أتحقّق من ذلك فرجعت إلى كتاب من كتب الاشتقاق الفرنسيّة فوجدتُ أنّ اللّفظ benjoin مأخوذ من اللاّتينيّة benzoe وأنّ الكلمة اللاّتينية تحريف للّفظ العربيّ " لُبانٌ جاوِيّ". وأحال صاحب المعجم على كلمة benzine. فلمّا رجعتُ إليها وجدتُها كذلك من " لبان جاويّ " ومنه أيضا الْبَنْزُوات والْبَنْزولُ والبنزيل والبنزان (benzène) والتّسمّم البنزوليّ (benzolisme) وغيرها كثير، في الفرنسيّة والألمانيّة والأنجليزيّة والإسبانيّة والإيطاليّة مع اختلاف الرّسم في كلّ لغة. ووجدت هذا الاشتقاق في المعاجم اللّغويّة العامّة. فلمّا بحثت عن اللّفظ "بنزين" في المعاجم العربيّة المعاصرة وجدْتُ أنّ منها ما لا يذكُر أصلها كمعجم متن اللّغة لمحمّد رضا، والمعجم الوسيط، ومنها ما يجعله من الفرنسيّة كصاحب المنجد. وهو محقّ في ذلك لأنّ اللّبنانيّين أخذوه من الفرنسيّة. هذا مصير " اللّبان الجاويّ ": انتقل من العربيّة إلى اللاّتينيّة، حيثُ حُرِّفَ، فاللّغاتِ الغربيّة ثمّ عاد إلى أصله محرّفا متغيِّرَ الدّلالة، منسوبا إلى غير أهله. وهذه ظاهرة لغويّة عالميّة. ينتقلُ اللّفظ من لغة إلى أخرى ثمّ يعود إلى أصله منسوبا إلى غيره. والأمثلة على ذلك كثيرة بين الفرنسيّة وبين الأنجليزيّة، أو بين غيرهما من اللّغات.

وصَفْوَةُ القوْلِ أنّ أصحاب المعاجم العامّةِ لم يعالجوا العربيّةَ في تطوّرها مع المحافظة على الفصيح. بل قصَروا همّهم على فترة وجيزة من تاريخها واستوفوا دراستها وفقا لتصوّراتهم. وحذا حذوهم المعاصرون في معاجمهم العامّة لكنّ هذه المعاجم أقلُّ اضطرابا من القديمة لاختصارها .

أمّا المعاجم المتخصّصة فكثيرة متنوّعة في مواضيعها واسعة في مجالاتها. برّز فيها مؤلّفوها وبَلغوا بها حدّا لم يبلغه إلاّ المعاصرون من الأمم المتقدّمة في الميادين الثقافيّة الحضاريّة. نطالع " الفهرست " لابن النديم، و" كشف الظنون " لحاجّي خليفة، وكُتبَ الطبقات والمعاجمَ الجغرافيّة والأدبيّة والعلمية وتواريخَ البلدان والمدن والحضارة العربيّة الإسلاميّة ومختلفَ الموسوعات القديمة والحديثة العربيّ منها والأجنبيّ فتُدهشُنا ضخامة التراث ولا نكاد نصدّق ما نجد في هذه المظانّ، وغيْرُها كثير.

ولو وصل إلينا التراث العربيّ الإسلاميّ كاملا، على امتداده في المكان والزمان واختلاف ميادينه وموادّه لَرَأَتِ البشريّةُ منه ما يُدْهِشُها. لم يصلنا منه إلاّ زهاء الْعُشُرِ على أكثر تقدير، وما بقي مازال في معظمه مخطوطا موزّعا بخاصّة على العواصم الغربيّة. ألّف ابن منظور فيما يقال مئتيْ (200) كتاب فأين هي؟ وحرّر القفطيّ ستّة وعشرين لم يبق منها إلاّ اثنان : مختصرٌ من كتابه الكبير "تاريخ الحكماء" الذي ترجم فيه لأربع مئة وأربعة عشر طبيبا وفيلسوفا وفلكيّا مع نصوص يونانيّة ضاع أصلُها، و " إنباهُ الرّواة على أنباه النّحاة " ضاع منه الكثير. وأين ما ألّف الجاحظ والكندي والفارابيّ والرّازي وابن سينا والغزاليّ وابن رُشْد وابن تيميّة والنصير الطّوسيّ الذي جمع أربع مئة ألف كتاب ممّا نُهب من بغداد والشّام والجزيرة أيّام هولاكو، وأضرابهم ممّن لا يَعُدُّهم حصْرٌ ؟ أين أولائك الذين قال عنهم المستشرق لاووسْت (Laoust) :

" أمثالُهمْ لن يعودوا إليكم". قالها في حديث جرى بيني وبينه، وقد ذكرته في العدد السّابق من هذه المجلّة.

الكل انكليزية(فرنسا):

ترجمة :

د. محمد العربي ولد خليفة (جامعي)

1- *تقديم* :

صدر هذا الرثاء لحال اللغة الفرنسية في معقلها الأول – فرنسا في شهرية العالم الدبلوماسي بتاريخ ديسمبر 2010 تحت عنوان "اُجتياح الكل اُنكليزي: النخب تضحي باللغة الفرنسية" بقلم غاستون بيلي (G.Pellet)، وفيه الكثير من التنديد بما تعانيه الفرنسية من تهجين واُحتقار النخب والمسؤولين الرسميين.

ننقل إلى العربية هذا "النداء الاستغاثة" لإنقاذ الفرنسية وهي تتقهقر في عقر دارها بدون تعليق ونأمل أن تنشر إحدى الصحف الصادرة بالفرنسية في بلادنا المقال بنصه الأصلي حتى لا يتعجب البعض ولا يستنكر البعض الآخر وجود جمعيات في الجزائر والمنطقة العربية تدعو لحماية اللغة العربية من "الكل فرنسية" "وهناك في المشرق من الكل اُنجليزية"، (في الهامش رقم -9- عينة من تلك الجمعيات والهيئات في فرنسا).

لا تحمل هذه السطور والترجمة التي تليها أي دافع للتحريض ضد الفرنسية أو استصغار أية لغة أخرى، فمن حق أية أمة الاُعتزاز بلسانها وثقافتها، فلماذا نكون نحن الأستثناء من هذا الحق المشروع؟ !

يعرف الكثير من أهل الرأي موقعنا على خريطة القوة الدوليّة والسلطة المعرفية والتكنولوجية في عالم مترابط (interdépendant)، وهم على وعي بأننا

في حاجة إلى تلك اللغات والثقافات وحمولتها العلمية والإبداعية، كما كانت هي في حاجة إلى ما حملته العربية من علوم وفنون في عهود سابقة.

وأيا كان وضع العربية في البلاد التي ترسمها في دساتيرها، فإنه ليس من صالح الجزائر أن تكون ساحة مفتوحة للصراعات الثقافية لصالح الاُمبراطورية الفرنسية الآفلة، ومنافستها الأكبر المصابة بهرم الشيخوخة، وخليفتهما الأمريكية التي ينخرها جبروتها الظالم مثل روما البائدة.

مصلحة الجزائر في تثمين مؤهلاتها التاريخية والراهنة وتعبئة الموارد والكفاءات لبناء قوتها الذاتية غير التابعة، والمشاركة الفاعلة في شؤون العالم والوقوف إلى جانب بني الإنسان المكافحين لتحقيق الحرية والعدل والتقدم وفاء لتضحيات كل الأجيال من أبنائها وأهداف ثورتها الشعبية المبشرة بآفاق واعدة.

إن العربية في الجزائر ليست مسألة إيديولوجية أو منصّة سياسوية لحزب أو مذهب أو طائفة عرقية، إنها من ضمانات التجانس المجتمعي ومن دعائم الوحدة الوطنية أساس قوة الجزائر الأول الذي يعزّزه البعد الأمازيغي وتراثه المشترك.

2- النص :

واجه المفكرون والأدباء والعلماء منذ بدء العلاقات بين الشعوب معضلة اللغة وقد تبنى الأروبيون اللاتينية، وهي لغة قديمة ومعقدة، ولكنها كفيلة بالتعبير عن التفكير الدقيق، وقد بقي تداولها مقتصرا على النخبة وحدها.

أما الفرنسية التي كان استعمالها محصورا في أوساط الأبهة الأرستوقراطية، فقد تمّ فرضها في أواخر القرن التاسع عشر باُعتبارها لغة كولونيالية على حساب اللغات ولهجاتها المحلية التي اُضمحل الكثير منها وما بقي منها في طريقه إلى الاُندثار.

إنها لمفارقة تاريخية أن تتعرض الفرنسية بدورها لنفس المصير الذي عرفته اللاتينية واللغات المحليّة، إن زحف ما أصبح يسمى الكل انكليزية ظاهر للعيان ويدعو للتساؤل [1]، في الوقت الذي لا تبدي فيه الأكاديمية الفرنسية أي اُنزعاج، فموقعها الاُلكتروني يقول: إنه من المبالغة الزعم بأن الفرنسية تتعرض لاجتياح من الكلمات الانكليزية، فاُستعارة مفردات من الانكليزية في رأي مجمع الخالدين ظاهرة قديمة وتعود إلى ما قبل القرن الثامن عشر، بل يرى بعض أعضاء الأكاديمية أنها تساعد على حيوية اللغة، وهم يعترفون مع ذلك بأن وتيرتها تزايدت في الخمسين سنة الأخيرة.

أشار الأكاديمي كلود هاجيج (C.Hagege) [2] المختص في علوم اللغة في فصل خصّصه للّغات المهددة بالزوال إلى أن الفرنسية هي من بين اللغات التي في طريقها إلى التلاشي، وحدّد في قاموسه "أحباب اللغات" سببين هما مصدر التهديد: أولهما خارجي، وهو الهيمنة الاقتصادية الأمريكية، وثانيهما داخلي يعود إلى النخب والمثقفين وعالم التجارة الذين لا يقدّرون بحق الخطر المحدق بالفرنسية ويتنبأ هاجيج بأن فرنسا مقبلة على اُستبدال لغتها بأخرى [3].

لقد تزايدت الاستهانة باللغة الفرنسية ووصلت إلى قمة الدولة، فقد حصلت وزيرة الاُقتصاد كرستين لاغارد (Ch.lagarde) على زربية الانكليزية سنة 2007 مكافأة لها وعرفانا لاُعتمادها الانكليزية في مصالحها الوزارية وحازت وراء المانش على لقب كرستين الحارسة (Christine the Guard)، كما نالت وزيرة التعليم العالي والبحث العلمي ف.بيكريس (v. pecresse) على جائزة الدفاع عن الانكليزية، فقد أعلنت أن اللغة الفرنسية في طريقها إلى الاُنطفاء، وشجعت على كسر طابو الخوف من الاُنكليزية في المؤسسات الأروبية وفي الجامعات الفرنسية.

وقد اُنضمت الصحافة الفرنسية إلى هذه الدعوة للتخلي عن الفرنسية فقد كتب مدير تحرير أسبوعية الاكسبرس في 2008/06/13 [4] بأن أروبا تتوفّر على أداة اُتصال

مشتركة هي الانكليزية، ومن الممكن تسهيل هذه العملية بوضع عزّتنا التي تجاوزها الزمن في جيوبنا وفوقها منديل الأنف.

أثرت هذه الآراء والمواقف ربما عن غير قصد على أولئك الذين يميزون بين الانكليزية كواحدة من اللغات، وما يسمى اللغة الانكليزية الشاملة (Globish) المفيدة جدا في المبادلات التجارية، وهي في نظرهم لا تمثل أي تهديد للغة فولتير، لأنها ليست لغة فهي مجرد نظام (code) للأتصالات، الحقيقة أن ذلك النظام الذي يراه البعض طبيعيا هو في الحقيقة ثقافي، فقد أنتشر استعمال الانكليزية - وأغلب الفرنسيين يستعملونها بطريقة سيئة فيما بينهم وحتى مع غير الناطقين بالانكليزية.

هل أن اللغة الفرنسية في طريقها لأن تفقد مكانها في بلدها الأصلي وتصبح لغة ثانية؟ هل أن تلك المخاوف مجرّد أوهام؟ الجواب بالنفي إن الخطر محدق بالفعل، نجد تعبيرا عنه في المشهد التالي: فقد قالت مقدمة الأخبار في القناة الإخبارية (France info) في 31-01-2010 وهي لا تخفي أبتهاجها وهي تعرف بضيفها رئيس إحدى شركات المعلوماتية الأمريكية العملاقة وهي تتحدث بالانكليزية، ثم قالت إننا جميعا ثنائي اللغة، فلا حاجة للترجمة إلى الفرنسية!

ليس كل ما سبق ظواهر معزولة، إنها مصحوبة بإجراءات عملية ضد اللغة الفرنسية، فهناك نيّة لتعليم الأنكليزية في مدارس الحضانة بهدف الاستئناس بتلك اللغة والتحضير لتعليمها في المرحلة الابتدائية، وهي إجبارية في المرحلة الإعدادية أو المتوسطة، وهي على أي حال تدرس منذ خمسة عشرة عاما في صفوف الابتدائي (CEI) ويتواصل تعليمها في أقسام الإعدادي (cm1 cm2).

تشير التقارير التربوية المتتالية إلى ضعف التلاميذ في مادة اللغة الفرنسية، ولا أحد يفكر في معالجة هذا الضعف العام، بل تفكر الحكومة في تدريس بعض المواد باللغة الانكليزية وحدها في الثانويات الفرنسية.

2-1- الانكليزية تجتاح الاقتصاد والإدارة:

أما في الجامعات فقد تكرس هذا التحول منذ زمن بعيد كما هو الحال في المـدارس العليا للتجـارة في انتهـاك صـــارخ لقــانون طــوبون (la loi toubon)[5] الصـادر سـنة 1994، وقد طالب بتعديله كل من رئيس مؤتمر المدارس العليا ومدير المدرسة العليا للعلـوم الاقتصـادية والتجاريـة، ومـديرو مـدارس الهندسـة، وكـذلك مجمـع رؤسـاء الجامعـات الفرسية، وبادر معهد العلـوم السياسـية (sciences po) الجديـد في مدينـة ريمـز (Reims) بإصدار قرار يقضي بتدريس كل المواد بالانكليزية.

هنـاك مؤسسـات تشـهر لنفسـها في فرنسـا ولكـن بالانكليزيـة مثـل المعــهد الـفرنسـي للعـلاقات الـدوليـة وعنــوانه الرسـمي هــو (the french institute of international relations) ومعهد آخر للعلوم الاقتصادية في باريس طبق الأصل مـن نظيره في لندن اُسمه (Paris school of ecomics)، وفي التسيير اليومي للتعليم الجامعي نجد المراسلة التالية الموجهة للأساتذة وكلهم من الفرنسيين في جامعة باريس "الزملاء الأعزاء نحن بصدد وضع اللمسات الأخيرة لمقترحاتنا لإنشاء شبكة كوسـت لتوحيـد العملة الأروبية منذ القديم إلى الوقت الراهن" (ونحن نورد في هذه الترجمة نصها كما وردت بلغة شكسبير، وهنا يُذّكر صاحب النص بحادثة فاشودا التي انهزم فيها الجيش الفرنسي في السودان سنة 1898) [6].

(chers collègues nous sommes en train de finir la full proposal… de la création de réseau Cost european monetary unification from antiquity to modern times.)

كما أصبح مطلوبا من الباحثين نشر أعمالهم العلمية باللغة الأُنكليزيـة إذا رغبـوا في وصول أبحاثهم إلى أهل الاختصاص والقرّاء المهتمين، وقد أقرّ بروتوكول لندن الصادر سـنة 2000 والمؤيد من جماعة رجال الأعمال الأروبيين جعل الانكليزية لغة رسمية في المبادلات الدولية والأعمال وفي المنظمة الأروبية لأُعتماد براءات الأُختراع.

اُقتحمت الانكليزية كذلك الحياة اليومية للفرنسيين حيث تعلو مفرداتها وتراكيبها المركبات التجارية الكبرى فقد اُنقسم "كارفور" الشهير إلى سوق كارفور (carfour market) ومدينة التخفيض (city discount) وخرجت من مثيله أوشون سوق أخرى تسمى (simply market) وحدث نفس الزحف على قطاع الصناعة، فسيارات رونو الثقيلة أصبحت تسمى (Trucks) وفرعها المختص في التوزيع أطلق عليها (Retail group) والجلسات التنظيمية الداخلية تتم بالأنكليزية، ويقال لها (Briefings)، وشملت موجة الأنكليزية المؤسسات الصغيرة والمتوسطة، ممّا دفع النقابات إلى المطالبة بحق العمل بالفرنسية في فرنسا، كما اُنتشرت في البقالات والمتاجر الصغيرة مسميات مثل (city plants) و(cash converters) و(urbon souvenirs) وأخرى من نوع (New shops) و(Land city) و(Center).

قد يظن البعض أن العدوى لم تصل إلى المصالح العمومية، أو على الأصح إلى ما بقي منها، الواقع غير ذلك، فقد أصدرت إدارة البريد إعلانا يقول (I Love L. A) للأشهار لدفترها للادخار (أ) واُقترحت إدارة السكك الحديدية العمومية تذكرة مخفضة تحمل الكلمات التالية (TGV – Family)، واُختارت شركة فرنسا للاتصالات الكلمات التالية (Time to move) حان الوقت، في هذا الطوفان لا يعرف أطفال مدارسنا أن مفردات مثل (Electronic) و (optical) و(Drive) ليست من اللغة الفرنسية، وقريبا جدا سنشهد أن كل المساحات المخصّصة للألعاب تحمل عبارة (Game space).

يشرف الاتحاد الأروبي على حراك اللغات داخله ومن بين 23 لغة رسمية في بلدانها اُعتبر النظام الداخلي للأتحاد لسنة 1958 الانكليزية والفرنسية والألمانية لغات عمل، ولكن نشهد منذ حوالي اُثنى عشرة سنة تراجعا لكل من الفرنسية والألمانية، ولم تعد مصالح اللجنة الأروبية للإحصاء (EUROSTAT) تنشر موجزها بلغة أخرى غير الانكليزية، وقد لاحظ جورج باركر (G.parker)[7] الصحفي في جريدة

فايننشل تايمز مايلي: لدينا أكثر فأكثر اْحساس ونحن في بروكسل، أننا نعيش في إحدى مقاطعات المملكة المتحدة (بريطانيا).

وقد قدم أحد الأساتذة محاضرة بالأْنكليزية طبعا، موضوعها: التسيير الملائم للاتصال في أروبا: الاتحاد الأروبي وتحدي الاتصال، دافع فيها عن حظوظ أحادي اللغة (انكليزية) ولم يحدث أي رّد داخل اللجنة الأروبية على هذه الأحادية المتغطرسة.

لقد تساءلت السيدة أنّا كامبغرادي من الذي يستطيع فعل أي شئ ضد هذه الحملة غير المفهومة والمذلّة للغة الفرنسية على يد الفرنسيين أنفسهم، يجيب أحد زملائها مؤكدا إن الفرنسيين لا يهينون لغتهم، إن الأروبيين هم الذين يهينون أنفسهم، بالتفريط في لغاتهم وأموالهم ومناطق نفوذهم لصالح الأمريكيين[8].

تحدث هذه المشاهد في الوقت الذي تدور فيه مناقشات مشبوهة حول الهوية الوطنية، بينما يرى الكثير من الفرنسيين أن **عنصرها الأساسي الجدير بالاهتمام هو اللغة.**

2-2- خلاصة :

يرتبط الرهان على اللغة الانكليزية مباشرة بالسوق والأعمال، إن أباطرة الصناعة والتجارة الدولية في حاجة إلى لغة تسهل المبادلات وبالطبع هم يلجؤون إلى اللغة التي تفرضها الأْمبريالية في سياق العولمة الرأسمالية.

تؤسس أروبا المنافسة الحرّة وغير المغشوشة على هدف الكل ليبيرالي، لتجاوز حدود الأمم ورمزها الأول وهو اللغة، نلاحظ في هذا المجال هجومات حكومية على كل ما لا يساعد على الربحية، لأنه في نظرها مجرّد تكاليف أو خسائر، مثل المراكز الثقافية في الخارج لدراسة اللغات الشرقية واللغات القديمة.

نذكر من بين ضحايا هذه السياسة الفئات المسنّة والشعبية الذين يُطلب منهم التكيف مع الوضع اليومي السائد وهم لا يتوفرون على الوسائل التي تسمح لهم بها إمكانياتهم، ومن الصعب عليهم قبول ما تتعرض له لغتهم من تشوّه يجعلها تتحول في نظرهم يوما بعد يوم إلى لغة أجنبيّة عنهم.

الفرنسية لغة متجذرة في عالم العُمّال، وهم يتعبؤون لمقاومة لسانية مقترنة بالمقاومة الاجتماعية [9]، وبالإضافة إلى الرهان اللغوي الوطني فإن كل اللغات في العالم معرّضة للتحّلل لصالح هذا المركب الهجين المسمى الأُنكليزية الأمريكية.

إحـالات :

1- "lire la bataille des langues", manière de voir n 97, février – mars 2008.

2- claude Hagége, "le model 101", 3 décembre 2009, www.voir ca.

3- ce "prix d'indignité civique" est décerné annuellement à un membre des élites française qui s'est particulièrement distingué par son acharnement à promouvoir la domination de l'anglo-américain en France et dans les institutions européennes au détriment de la langue française.

4- cité par l'Académie de la Carpette anglaise 2008, c/o le droit de comprendre, 34, bis, rue de picpus, 75012 paris.

5-Loi du 4 aout 1994, www.gouv.fr /culture/ dglf/ lois/ de présentation _ loi. Htm.

6- en 1898, alors que les puissances européennes se disputent les derniers territoires disponible en Afrique, une expédition militaire française voit surgir une armé anglo-égyptienne de vingt mille homme à Fachoda (soudan). Le rapport de forces obligera les français à céder, mais cette confrontation provoquera une hystérie nationaliste à Londres et à paris.

7- http:/blogs, ft. Com/brusselsblog

8- lire l'échange sur le site www. Défense langue francise.org

9- un large collectif a été constitué: alliance Champlain, association francophonie avenir (Afrav), association pour la sauvegarde et l'expansion de la langue française (Asselaf), avenir de la langue française (ALF) cercle littéraire des écrivains cheminots (CLEC) collectif unitaire républicain pour la résistance, l'initiative et l'émancipation linguistique (Courriel), défense de la langue française Paris Ile-de-France (DLF Paris –IDF), Forum francophone international France (FFI France), le Droit de comprendre (DDC).

التناص في رسالة "الضب" للبشير الإبراهيمي

أ.د.عبد الجليل مرتاض
(ج. تلمسان)

1- التناص

1-1- كتابات الإبراهيمي الأدبية متناصّة بطبعها

بصرف النظر هنا عن الخوض في مفهوم التناص خوضا استطراديا طويلا خشية على أنفسنا من صرفنا عمّا نحن بصدده، فإن البشير الإبراهيمي من أكثر الأدباء والكتاب الّذي جرفهم تيار التناص جرفًا، بارزًا في نصوصهم الواحدة تلو الأخرى، فنصوص البشير الإبراهيمي بجميع أصنافها الجنسية لا تكاد تخلو خلوا صريحا أو تلميحا مما داخل لاحقها بنصوص سابقة، وفي جميع المستويات الإفرادية والتركيبية والمعاني البعيدة، والإشارات القريبة سواء شعر بذلك قارئها إذا كان له حظ من ثقافة لسانية وأدبية ولغوية،... وتحصيل لمتون شعرية، وأراجيز، وأقوال العرب المأثورة،... أم لم يشعر إذا كانت ثقافته بسيطة أو سطحية، وأنا لا أدّعي لنفسي ما لا أملك، لأصنّف نفسي من المحظوظين أو الموسوعيّين، ولكنّي سأستعين بما يختلج في صدري من معطيات لغوية وأدبية تتفاعل قراءتي هذه بها، وإذا ما أفلت معطى أو أكثر، ولا أشك أدنى شك في ذلك، فإن الإلمام بظاهرة إلماماً أوسعَ خير من أن تنفلت كلها منك.

1-2- متى يتناصّ الإبراهيمي؟

أجل، إن التناص ظاهرة من الظواهر الأدبية واللغوية والأسلوبية والبلاغية والجمالية للنصوص الفنية والإبداعية، فضلاً عن المقالات، والمطارحات،... عند البشير الإبراهيمي، ومما لاحظته أن هذه الظواهر التناصية تكون أكثر تصريحا، إذا خاطب العامة، وأبعد تلميحاً، إذا خاطب الخاصة، كما هو الحال هنا في مدوّنتنا هذه، ولربما عكس الآية مع أحد الخاصة، إذا كان في موقف هزلي أو سُخْرِيّ من باب الازدراء بمخاطب بعينه، ومما أسفت له، في حدود علمي، أن البحوث الجامعية التي أُنْجِزَتْ حول أدب الشيخ ولغته وأسلوبه لم تتناول بشكل منهجي هذه الظاهرة تناولاً مستقلاً.

1-2-1- التناص بين الدارسين العرب والغربيّين

ومع ذلك، فهناك صعوبة تكمن في التمييز بين الاقتباس من جهة، والتناص من جهة أخرى، وما انضاف إليهما من تضمين، وعقد، وحلّ، وتلميح، وحدّد الدارسون البلاغيون العرب القدماء هذه الأضرب تحديدًا وافيًا، بما في ذلك التناص الذي عبّروا عنه بمصطلحاتهم الخاصة، وإدراكاتهم العامة، ومعظم ما ورد في التناصات الأدبية الحديثة عند الغربيين، من باختين إلى جوليا كريستيفا فجيرار جنيت، موجود لديهم بشيء من الإسهاب الّذي يجعلك مشدودًا إليهم بما يشبه الذهول، ولكن الدارسين العرب المحدثين الذين تدارسوا التناص أو شيئا من ذلك، وهم قليلون، تراهم يغرقون فيما استحدث أو أحدثه الغربيون من آراء و"نظريات" تناصية، دون المرور بما أدلى العرب القدماء من بلاغيين ونقدة وعلماء التفسير دِلاَءَهُمْ في هذا اليمّ الأدبي، واللساني الطامي.

ولسنا هنا في مجال يسمح لنا بتشريح المفاهيم التناصية أو الأبعاد المتصلة بها، ولكن هذا لا يضير، فيما أظن، تحليلنا هذا، إذا أحلنا على بعض الدراسات البلاغية والنقدية وحتى التفسيرية، بما يتماشى مع هذا التحليل.

1-3- نقاط مَعْلَمِيَّة للتناصّ لدى القزويني

1-3-1- أجزاؤه

فأنت إذا عدت إلى الإيضاح في علوم البلاغة للخطيب القزويني (661-736هـ)، لوجدت التناص وما لامسه أو تخلّله من مفاهيم متداخلة معه أو قريبة منه بنسبة ما، لوقفت على عجب عجاب "ومما يتصل بهذا الفن القول في الاقتباس والتضمين والعقد والحل والتلميح، أما الاقتباس، فهو أن يضمن الكلام شيئًا من القرآن أو الحديث لا على أنه منه، كقول الحريري: فلم يكن إلا كلمح البصر أو هو أقرب، حتى أنشد فأغرب، وقوله: أنا أنبئكم بتأويله، وأميز صحيح القول من عليله، وقول ابن نباتة الخطيب: با أيها الغفلة المطرقون، أما أنتم بهذا الحديث مصدقون؟ ما لكم لا تشفقون؟ فورب السماء والأرض، إنه لحق مثل ما أنكم تنطقون، وقوله أيضا من خطبة أخرى ذكر فيه القيامة: هنالك يرفع الحجاب، ويوضع الكتاب، ويجمع من وجب له الثواب، وحق عليه العقاب، فيضرب بينهم بسور له باب، باطنه فيه الرحمة، وظاهره من قبله العذاب،..."[1].

1-3-2- الاقتباس

إن النصوص التي مثل بها الخطيب القزويني نصوص انطوت على معاني دينية من القرآن والسنة، وهو ما يدعى بالاقتباس، فقول الحريري مثلاً "فلم يكن إلا كلمح البصر" مقتبس من قوله تعالى: ﴿وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إلا كَلَمْحِ الْبَصَرِ﴾[2]، أو من قوله الآخر ﴿وَمَا أَمْرُنَا إلا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾[3]. وقوله "أنبّئكم بتأويله" مقتبس من

قوله تعالى: ﴿سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا﴾[4]، وقول ابن نباته في ذكر أهوال القيامة مقتبس من قوله تعالى: ﴿فَضُرِبَ بَيْنَهُمْ بِسُورٍ لَهُ بَابٌ بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهِرُهُ مِنْ قِبَلِهِ الْعَذَابُ﴾[5].

1-3-3- التضمين

وأما التضمين، فهو ما يدخله المتكلم في كلامه من كلام غيره، كقول الحريري على لسان غلام عُرض للبيع:

على أنّي سأنشدُ عندَ بيعِي "أضاعُونِي وأيَّ فتًى أضاعوا؟"

حيث المصراع الأخير تارة يُنسب للعَرْجي، وتارة أخرى لأمية بن أبي الصلت، وتمام البيت:

ليوم كريهةٍ وسِدَادِ ثَغْرِ

وَوُصف التضمين في الشعر، بأن يتعلق معنى البيت بالذي قبله تعلّقا لا يَصِحّ إلا به[6].

1-3-4- العقد

ويطلق العقد، ويراد به نظم كلام منثور نظمًا مختلفًا على طريق الاقتباس من القرآن، والحديث، والأقوال المأثورة السائرة بين العامة والخاصة، من أمثال، وحكم، وعادات تواصلية يتخذها الناظم زادًا خاميًا، لتقوية موقفه، وتبرير خطابه، وإقناع متلقّيه مع ما فيه من تكلف ظاهر، وبيان في التعبير قاصر:

أَنِلْنِي بالّذي استقرَضْت خطا — وأشهد معشرًا قد شاهدوه
فإن الله خلاَّق البرايا — عنت لجلال هيبته الوجوه
يقول: إذا تداينتم بدين — إلى أجل مسمى فاكتبوه[7]

1-3-5- الحـل

وأما الحل، فهو نثر المنظوم، على أن يكون "سبكه مختارا لا يتقاصر عن سبك أصله،... وأن يكون حسن الموقع مستقرًا في محله غير قلق، وذلك كقول بعض المغاربة: فإنه لما قبحت فعلاته، وحنظلت نخلاته، لم يزل سوء الظن يقتاده، ويصدق توهمه الّذي يعتاده، حَلّ قول أبي الطيب:

إذا ساء فعل المرء ساءت ظنونه وصدق ما يعتاده من توهم"[(8)]

1-3-6- التلميح

بينما التلميح أن يشار إلى نص من غير التصريح به، وكمثال على التلميح، فإنّ أبا تمام أومأ في بعض شعره إلى قصّة يوشع بن نون فتى النبيّ موسى "واستيقافه الشّمس، فإنه روى أنه قاتل الجبارين يوم الجمعة، فلما أدبرت الشمس، خاف أن تغيب قبل أن يفرغ منهم، ويدخل السبت، فلا يحلّ له قتالهم، فدعا الله فرد له الشمس حتى فرغ من قتالهم"[(9)].

وكان أبو تمام ممن ألمح إلى هذه القصّة العجيبة[(10)]:

لحقنا بأخراهم وقَدْ حَوَّمَ الهوى قلوبًا عهدنا طيرها وَهْيَ وقع
فردت علينا الشمس والّليل راغم بشمس أهمّ من جانب الخدر تطلع
نضا ضوؤها صبغ الدجنة وانطوى لبهجتها ثوب السماء المجزع
فوالله ما أدري أحلام نائم ألمت بنا أم كان في الركب يوشع؟

والتّلميح إلى نص يغفل ذكره غير مقيد بنثر ولا شعر، كقول الشاعر:

لعمرو مع الرمضاء والنار تلتظي   أرق وأحفى منك في ساعة الكرب

يلمّح به إلى البيت المشهور:

المستجير بعمرو عند كربته   كالمستجير من الرمضاء بالنّار

أو كأن يقول أحد "بتّ ليلة نابغية" ملمحًا إلى قول النابغة:

فبت كأني ساورتني ضئيلة   من الرقش في أنيابها السمّ ناقع

1-4- تشريح التناص من أهل الصناعة اللّسانية

1-4-1- مصطلحات تناصية

وبالنسبة للتناص أن علماء التفسير والبيان والصناعة اللسانية، أشاروا صراحة إلى مفاهيم تناصية، فيما يتعاطاه الشّعراء فيما بينهم من معاني وصور وألفاظ، وشرّحوه تشريحا لو اطّلع عليه اللّسانيون الغربيون المحدثون لأفادوا منه فوائد جمة تدفع إنجازاتهم الهائلة في ذات الموضوع مراحل عملاقة إلى الأمام.

ذكر بعض علماء البيان والنقد والتفسير أن المؤلّف إن أتى بمعنى لم يسبق إليه، فلا يدخل في مجال الاتّهام بالسرقة أو الأخذ مما تقدمه، وإن سُبق إليه، وأخذه بعين لفظ السابق على هيئته، فهو النسخ، إلا إذا كان تضمينًا، وإن غيّر لفظه تغييرًا حسنًا ساوى التركيب الأصلي أو زاد عليه، فهو السلخ، لأنه أخذ بعض الشيء المسلوخ، وإن أبرزه في معرض رديء، وهيئة قبيحة، فهو المسخ(11).

1-4-2- صاحب الإكسير يشرّح مفاهيم التناص

وأحسب أن مفهوم السلخ هنا أقرب وأنسب إلى المفهوم الحديث للتناص أو البيْنصة "وأما السلخ فهو أخذ المعنى دون اللفظ، فلا عيب فيه، إذ لا يستغني الثاني من استعارة المعاني ممن تقدّمه، وقد قال علي رضي الله عنه "لولا أن الكلام يعاد لنفد"، ولأنّ المعاني مشتركة، و إنما التفاضل في جودة الصناعة اللفظية، وحسن السبك،... وبالجملة، فاستعارة المعاني وتداولها إجماع من العالم، لكن ينبغي للثاني مراعاة ما قدّمنا ذكره من إبراز المعاني المستعارة في تركيب بديع، ومنظر أنيق،... وهو ضربان: أحدهما أن يزيد الثاني على الأول شيئًا، فَمِنْ أمثلة ذلك قول العرب: "القتل أنفى للقتل، فجاء القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿وَلَكُم فِي القصاص حَيَاة﴾، وهو أحسن وأبدع، لأنّه أخصر في الحروف، وأعدل في المخارج، وهو عَرِيّ عن التكرار، وفيه ذكر القصاص المشعر بالتساوي والعدل، والدلالة على حصول الغرض، إذ ليس كل قتل ينفي القتل، بل ما كان قصاصًا، أما العدوان، فإنه يوقع الهرج، ويكثر القتل، ثم نظم الشّاعر هذه المعاني، فقال:

بسفك الدما يا جارتي تحقن الدما وبالقتل تنجو كل نفس من القتل"[12]

1-5- أمثلة على التناص المسمّى سَلْخاً

ومن السلخ أو التناص نظير ما جاء على لسان شاعر عربي قديم:

وَحَيٍّ ذوي الأضغان تَسْبِ عقولهم تحية ذي الحسْنَى وقد يرفع النغلْ
وإن دحسوا بالقول فاعْفُ تكرماً وإن كتموا عنك الحديث فلا تسلْ
فإن الّذي يُؤذيك منه سماعه وإن الّذي قالوا وراءك لَم يُقَلْ

ولما نزل القرآن جاء فيه قوله تعالى متناصّا: ﴿وَلا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾(13)، ونقول تناص النص القرآني بما تقدمه من بعض كلام العرب باعتبار النّزول، لا باعتبار الوجود، بل ما بُعِث المنَزّل عليه، إلا لِتَتِمَّة مكارم الاخلاق، وما كان أفاضل القوم في الجاهلية إلا أفاضل في الإسلام.

ومن التّناص المسمّى سلخًا قول النابغة:

إذا ما غزا بالجيش حلق فوقهم … عصائب طير تهتدي بعصائب

حيث أخذه الأفوه الأودي أخذًا مختصرًا، ولا يقل جودة ورونقاً من المتناص معه:

وترى الطير على آثارنا … رأيَ العين ثِقةً أَنْ سَتُمَارُ

إلى غير ذلك من نصوص وتراكيب يصعب تتبعها وحصرها بين الشعراء والأدباء العرب قدمائهم ومحدثيهم.

1-6- سيّد البلاغييّن يقرّب التناص

ولعل أولى وأقوى من نستأنس به في هذا الفن سيد البلاغيين عبد القاهر الجرجاني (471هـ أو 474هـ)، إذ ذكر الإمام "اعلم أن الشاعرين إذا اتفقا، لم يخل ذلك من أن يكون في الغرض على الجملة والعموم، أو في وجه الدلالة على ذلك الغرض،...فأما الاتفاق في عموم الغرض، فما لا يكون الاشتراك فيه داخلاً في الأخذ والسرقة والاستمداد والاستعانة، لا ترى من به حسّ يدّعي ذلك، ويأبى الحكم بأنه لا يدخل في باب الأخذ، وإنما يقع الغلط من بعض من لا يحسن التحصيل، ولا ينعم التأمل، فيما يؤدي إلى ذلك، حتى يدّعى عليه في المحاجّة أنه بما قاله قد دخل في حكم من يجعل أحد الشاعرين عيالا على الآخر في تصور معنى الشجاعة، وأنها مما يمدح به، وأن الجهل مما يذمّ به، فأما أن يقوله صريحًا، ويرتكبه قصداً فلا، وأما الاتفاق في وجه

الدلالة على الغرض، فيجب أن ينظر، فإن كان مما اشترك الناس في معرفته، وكان مستقراً في العقول والعادات، فإن حكم ذلك، وإن كان خصوصا في المعنى، حُكم العموم الّذي تقدم ذكره، سواء أكان ذلك ممن حضرك في زمانك، أم كان ممن سبق في الأزمنة الماضية والقرون الخالية، لأن هذا مما لا يُختصّ بمعرفته قوم دون قوم، ولا يحتاج في العلم به إلى روية واستنباط وتدبّر وتأمل، وإنما هو في حكم الغرائز المركزة في النفوس،... وإن كان مما ينتهي إليه المتكلم بنظر وتدبر، ويناله بطلب واجتهاد، ولم يكن كالأول في حضوره إياه،... فهو الّذي يجوز أن يدّعى فيه الاختصاص والسبق والتقدم والأولوية، وأن يجعل فيه سلف وخلف، ومفيد ومستفيد، وأن يُقْضَى بين القائلين فيه بالتفاضل والتباين، وأن أحدهما فيه أكمل من الآخر، وأن الثاني زاد على الأول أو نقص عنه، وترقّى إلى غاية أبعد من غايته، أو انحط إلى منزلة هي دون منزلته"[(14)].

1-7- اكتشاف نوع الأسلوب من مهمة المتلقّي

ومن حق المتلقي المتاح له أن يقف على هذا العمل أن يتساءل، أو يَعْتُب علينا معْتبًا خفيفًا أو عنيفًا، إذا ما رآنا حدنا عن مسارنا المنوط أولاً وقبل أي شيء بتحليل ما في مدونتنا الإبراهيمية من تناصات أو اقتباسات أو تضمينات، وربما سيكون عتابه أشد حين يعترض علينا بأن هذه المدونة لا يوجد فيها مثلاً عقد ولا حلّ، مع أنه ألمح إليهما.

وأما ذكر بعض الظواهر البديعية، التي لم ترد في مدونتنا، فإن ذكرها في حد ذاته قراءة دالّة على انعدامها، إذ لم يقدم الكاتب على عقد، ولكن لا أحد ممن يقرأ هذه المدونة لا يرتاب مرة أو مرات بأن الكاتب يكون قد نثر بلغته العالية نظما من هنا أو هناك نثرًا سبكه سبكًا لا يتقاصر عن سبك أصله، خاصة وأن نثر الإبراهيمي نثر شعري لا ينقصه إلا الوزن والقافية، وعليك أن تكون أديبًا موسوعيًا لتقف على ما

ورد من حلّ في هذه المدونة "...لقد أذكرني ضبكم بما كنت أحفظه عما قيل في الضب وعلى لسانه، وما ضرب من الأمثال المتعلقة به، ما لو خلعت عليه أيام الصبا جددًا، ونفضت عليه ماء الشباب مداداً أو مددًا، لم أكن لأذكره"، فالرجل يقر بحفظ كميات غزيرة نوعية من مختلف الأجناس الأدبية، مما قيل في الضب، وهذا الإقرار يقتاده دون شعور إلى حلّ، أي نثر بعض ما قيل من منظوم في هذا الحيوان، واكتشاف هذا الأسلوب البديعي من مهمة القارئ، وليس من مهمة الكاتب أن يكشف لك عن نفسه كل شيء.

1-8- تفاوُت الظّواهر البديعيّة في سموّها

ونحسب أن هذه الأنواع البديعية من تناص واقتباس، وتضمين، وتلميح، وعقد، وحل، درجات بيانية بعضها أسمى من بعض يتقدمها التناص، لأن هذا الفن الأدبي إذا برز عن موهبة تقاطعت لا شعوريًا مع غيرها من المواهب السابقة الخلاّقة، يمكن على تعدّد أضربه أن يشمل كل هذه الأنواع البديعية، ما عدا العقد والحل.

1-9- كيف يُميَّز الاقتباس من التضمين؟

ولعل أنور نبراس يساعدنا على تمييز الاقتباس من التضمين أن نتبنّى رؤية البلاغيين، من أن الاقتباس هو أن يدخل المتكلم شيئًا من نصوص غيره، بطريقة لا يشعرك معها أن الكلام المقتبس أجنبي عن نصه، أما التضمين، فهو أن يضمّن المتكلم نصه شيئًا من كلام غيره، وفي الوقت نفسه يجوز للمبدع أو الكاتب في الاقتباس أن يغير تغييرًا يسيرًا فيما يقتبس، حتى لو تعلق الأمر بأقدس نص:

قد كان ما خِفت أن يكونا   إنا إلى الله راجعونا

مع أن نص الآية ﴿إنّا لله، وإنّا إليهِ رَاجِعُون﴾، بل لا مانع من تغيير البناء المقتبس زيادة أو نقصانا أو تقديما أو تأخيرا،... بينما التضمين يحافظ فيه المتكلم على

سلامة بنية ما يضمّنه كلامه، ولا يحقّ لك أن تتصرّف في تغيير اللّفظ المقتبس كأن تزيد فيه أو تنقص منه، فضلاً عن السماح لك بتقديم أو تأخير، شأنك في هذا مع الاقتباس، ولذا، فإنّ الاقتباس أكثر دورانًا بين الناس، بالنّظر إلى سهولته، وشفافيته، وشعور الكاتب بقدر كبير من الحرية فيه.

2- تناصُ الكاتبِ في رسالة "الضب"

2-1- طبيعة الاقتباسات في النّص

وبناء على ما ورد أعلاه، فإن رسالة "الضب" للبشير الإبراهيمي رسالة أدبية هزلية لا تعدم معالم جاحظية، وما ورد فيها من اقتباسات، تصرّف فيه الكاتب تصرفًا ما بين أدنى وأقصى، وليس من السهل على أيّ كان أن يتصيد ماهو بعيد وعميق مما ورد في رسالته من اقتباسات ثابتة هنا ومتغيرة هناك، قريبة التناول في موضع وبعيدة الإدراك في موضع آخر، إلى درجة أنّ ما فيها من تلميحات يعتبر أيسر من بعض ما جاء فيها من اقتباسات، بل ربما وقعت في حيرة من أمرك أحيانا، إذا ما تداخل اقتباس أو تناصّ (أو سلخ) بتلميح.

2-2- تلميح في صورة تناصّ

ولعل أوّل إشارة إلى ما يمكن أن نسميه هنا تلميحا في صورة تناص قول الكاتب (الإبراهيمي): "فعاتبتكم.. عتاب مغفل بما معناه أنّي شَبَبْت عن طوق هذه الأحناش" مشيرا إلى المثل العربي "كَبِر عَمْرٌو عنِ الطَّوقِ" أو "شبَّ عمْرٌو عن الطَّوْقِ".

تناص الكاتب مع هذا المثل الّذي يُضْرَبُ بِمُلاَبِسِ ما هو دون قدره "وهو عَمْرُو بْنُ عَدِيٍّ، وكان خالُه جَذِيـمَةُ جمع غِلْمَاناً من أبناء الملوك يَخْدِمُونه، منهم عَدِيٌّ، وكان جميلا فَعَشِقَتْهُ رَقَاشِ[15]، أختُ جذِيمةَ، فقالت له: إذا سَقَيْتَ الملك فَسَكِرَ، فاخْطُبْني إليه، فسقَى عديٌّ جَذِيمة، وأَلْطَفَ له، فلما سَكِرَ، قال سَلْنِي ما أَحْبَبْتَ، فقال: زَوِّجْني

رَقَاشِ أُخْتَكَ، قال: قد فَعَلْت، فَعَلِمَتْ رَقَاشِ أنه سَيُنْكِرُ إذا فاق، فقالت للغلام: ادْخُلْ على أَهْلِكَ، فَفَعَلَ، وأصبح في ثياب جُدُدٍ وطِيبٍ، فلما رآه جذيمةُ، قال: ما هـذا؟ قـال: أنْكَحْتَنِي أختك البارحة، فقال ما فعلتُ، وجعل يضرب وجهه ورأْسه، وأقبلَ على رقاشِ، وقال:

حـدِّثيني وأَنْـتِ غَـيْرُ كَـذُوبِ أَبِحُـرٍّ زَنَيْـتِ أم بِهَجِـينِ؟
أم بعبـدٍ وأنـت أهـلٌ لعبـدٍ أم بـدونٍ وأَنْـتِ أهـلٌ لِـدُونِ؟

فقالت بل زوّجتني كفؤاً كريماً من أبناء الملوك، فأطرق جذيمة، فلمّا أُخْبِرَ عديٌّ بذلك خاف، فهرب، ولحق بقومه، ومات هنالك، وعَلِقَتْ منه رقاشِ فأتت بابن سمّاه جذيمةُ عَمْراً، وتبنّاه وأحبّه حبّاً شديداً وكان لا يولد لـه،... ثـمّ إنّـه خـرج يوما وعليه حَلْيٌ وثياب، فاسْتُطِيرَ، فَفُقِدَ زماناً، فَضُرِبَ في الآفاق، فلم يُوجَدْ،... ثـم وجـده رجلانِ... كانا متوجّهين إلى جذيمة بهدايا، ...فسألاه: من أنت؟ فقال: ابنُ التّنوخيَّة، فقالا لجارية معهما: أطعمينا، فأطعمتهما، فأشار عمرو إليها: أَنْ أطْعِمِيني، فأطعمتْهُ، ثم سقتهما، فقال عمرو: اسقيني، فقالت الجارية: "لا تُطْعِمِ العَبْدَ الكُراعَ فَيَطْمَعَ في الذّراعِ"، ثمّ إنهما حملاه إلى جذيمة، فعرفه وضمّه وقبّله، وقال لهما: حُكْمَكُمَا! فسألاه منادمةً، فلم يزالا نَدِيمَيْهِ، وبعث عمراً إلى أمه، فأدخلته الحمّام، وألبسته وطوّقته طوقا كان له من ذهب، فلما رآه جذيمة، قال: "كَبِرَ عَمرٌو عَنِ الطَّوْقِ"[16].

فأنّى لأيّ كان أن يستبين هذا الإلماع لقصة عربية حقيقية، أو ميثولوجية رائعة بمجرد تلفّظه "إنّي شببت عن طوق هذه الأحناش"؟ وهل لهامّة من الهوامّ طوق من ذهب كطوق الغلام عمرو الّذي عاد طوق عنقه أكبر منه؟ نحن لا ننكر أن العربية التي نعبّر بها تطلق الطوق على سبيل الحقيقة على كل ما استدار به، وأن "المُطوَّقة" هي الحمامة التي في عنقها طَوْق[17]، ومن منّا لا يذكر "طوق الحمامة" لابن حزم؟

2-3- تَصَرُّفُ الكاتب في تناصّاته

بل، إلى هنا يبدو التلميح، وكأنه أمر عادي غير أن الكاتب بدّل المسند إليه (عمرو) في المثل بمسند آخر، أسنده المتكلم إلى نفسه معبرًا عنه بضمير متصل، وعرّف الطوق بإضافته إلى الأحناش، وشتان ما بين التعريفين وظيفياً، فـ"الـ" مونيم نحوي مستقل وظيفته تعيين الجنس المشار به إلى الحلي الّذي كان يرصّع عنق الغلام، ولا إضافة لفظية ولا معنوية فيه، على حين أن تجريد الكاتب الطوق من أداة التعريف (الـ) جعله يشير بوظيفة إضافته (الطوق) إلى إفادة معنوية، والإضافة المعنوية تمنع دخول (الـ) على المضاف، بل ضيّقت عموم المضاف (طوق)، فبينما كان يراد به في نصه الأصلي أي طوق (حَلْي)، خصّصته الإضافة هنا بطوق حيوانات معينة.

أما إذا أردت أن تجادل فيما أدخل الكاتب من صور تخييلية، حيث شبّه بلوغه كهولته التي عادت لا تحتفل بأشكال من اللعب والدمى، يكبر عنق عمرو عن طوقه القديم، ومثلما صار هذا الطوق غير مناسب لعمرو، فكذلك غدا ما أُهْدِيَ له غير ملائم لعمره، فذاك جدال آخر، لأن الكاتب أضفى على تلميحه صورة بيانية رائقة، وهي زيادة حسنة، قد تنسيك معها أن الكاتب يحيل بمعناه إلى مثل عربي سائر، لأنه كلما كان التناص أخفى كان أرقى وأدلّ على مدى التناص وقياسه، أهو اقتباس أو سَلخ أم تقليد أو مسخ؟

2-4- تلميحات بديعية بعيدة

ومن التلميحات البديعة في هذه المدونة تلميحه البعيد "ثم فاء عليَّ عازب عقلي" من عَزَبَ يَعْزُبُ ويَعْزِبُ عن المرء شيء، إذا غاب عن عقله، أو من عَزَبت الإبل، إذا أبْعَدت في المرعى لا تروح، وهذه الدلالة متناصة مع قوله تعالى: ﴿لا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلا فِي الأَرْضِ﴾[18]، أو في قوله: ﴿وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ﴾[19]؛ ومعنى عزب في الآيتين: "لا يغيب عن علمه شيء"[20].

2-5- إلماح الكاتب إلى النّجوم والكواكب

2-5-1- تَفنُّن الشعراء العرب في وصف النّجوم

ومن تلميحاته الكثيرة قوله: "واعتبر ما قالوه في سُهيل والجوزاء والسماكين والأعزل والرامح والثريا والغضيب والديران والنسري الواقع والطائر على كثرة النجوم وكثرة ما قالوه فيها...".

لا نرغب أن نزعج المتلقي في إحالة كل نجم ألمح إليه الكاتب، إلى مظانه، لأنه لا أحد ينكر أن الشعراء العرب لهم باع طويل في وصف النجوم التي كانت دليلهم، وهاديهم، ورفيقهم، لَهِجُوا بها لَهَجَ الفصيلِ بِضَرْعِ أمّه، واشرأبّوا إلى أنوارها، ودورانها، يصفونها، ويشبهون الأسفل بالأعلى بها، ويقرّبون الجميل بالأجمل منها، والزاهي الخافت بالأزهى والأشرق في سباحتها،...

2-5-2- وَصْفُ الثريّا بين شاعرين

ولم يكن الشعراء العرب مبتذلين فيما يضفون على النجوم من دلالات وأفكار، ولم تكن معانيهم متساوقة، بل كانوا يتفنّنون في تعاطيها تفنّنا مستقلاً، إلا ما ورد ورود خواطر، أو برز بروز تناص عفوي، لا سَطْو تلاصّ أو مسْخ فامرؤ القيس، إذا ما شبّه اجتماع الكواكب في الثريا ودُنُوَّ بعضها من بعض بالوشاح، المنظّم بالوَدْع المفصّل بينه:

إذَا مَا الثَّرَيّا في السماء تعرّضت ... تعرُّضَ أثناء الوشاح المفصّل

فإن شاعرًا آخر كالأحوص الأنصاري (زهاء 105هـ؟) يشبّه قوما (بني حرب)[21]، في ارتفاع منزلتهم وسموّ مرتبتهم بالثريا إذا اسْتَعْلَتْ وصارت على قمة الرأس:

وإنّ بَني حرب كما قَدْ عَلِمْتُمُ مناطَ[22] الثّريّا قد تَعلّتْ نُجُومها

2 –5–3– تَباري الشعراء في النجوم

وتبارى الشعراء العرب في إضفاء صفات متباينة على مختلف النجوم التي ولجت ثقافتهم، وتمازجت بنفوسهم، حتى إنهم كانوا يضيفون الأمطار إلى الأنـواء فيقولـون: "مُطِرنا بنوء الثريا، ومُطرنا بنوء الـدَّبَرَانِ (منـزل للقمـر)، ومطرنـا بنـوء السِّـمَاكِ،... والأنواء ثمانية وعشرون نجماً معروفة المطالع في أزمنة السنة كلها، يسقط منها في كل ثلاث عشرة ليلة نجم في المغرب مع طلوع الفجر، ويطلع آخر في المشرق من سـاعته، وكلاهما معلوم مسمّى، وانقضاء هذه الثمانية وعشرين كلها مـع انقضـاء السـنة، ثـمّ يرجع الأمر إلى النجم الأول مع استئناف السنة المقبلة..."[23].وممن ذكـر السـماك أو نوء السماك الأحوص:

قامـتْ تُرِيـكَ شَـتِيتَ النَّبْـتِ ذَا أُشُرٍ كأَنَّـهُ مِـن سَـوَارِي صَـيِّفٍ بَـرَدُ
أَهْـدَى أَهِلَّتَـهُ نَـوْءُ السِّـمَاكِ لَهَـا حتـى تَنَاهَـتْ بـه الكُثْبـانُ والجَـرَدُ

عِلماً بأن السماك جاء في الشعر مُثَنًى ومُوحَّدًا (مفردًا)، وهما كوكبان نَيِّران: يسمّى أحدهما السِّمَاك الأعزل، وهو من منازل القمر، والسماك الـرامح، ولـيس مـن المنازل، ...والشاعر نفسه يقول:

لِي لَيْلَتَـانِ، فَلَيْلَـةٌ معسـولةٌ أَلْقَـى الحبيـبَ بهـا بِـنَجْمِ الأسْـعَدِ
ومُرِيحَـةٌ هَمِّـى عـلىَّ كـأنّني حتـى الصـبَاح مُعلَّـقٌ بالفرقَـدِ

حيث ذكر الأسعُدَ، وهو أربعة منازل من منازل القمر لكلّ منها اسم خاص بها، وذكر الفرقد، وهو نجم يُهتدَى به، ما أكثر وروده في أشعارهم، وتارة يذكر مثنى أو تارة أخرى موحّدًا.

وجاء عنده النسر، وهو أحد كوكبين، يقال لهما النسران تشبيها بالنسر الطائر، حيث يجعلون النسر الواقع مقابل النسر الطائر:

فطـــرَقْتُهُنَّ مـــع الجَـــرِيِّ وقـــد ـــــ نـــامَ الرقيـــبُ وحَلَّـــقَ النَّسْرُ

2-6- ظلال اللّزوميات المعرّيّة في المدوّنة

2-6-1- نصوص معرّيّة في المدونة

وأشار الكاتب أيضا فيما أشار إلى لزوميات أبي العلاء المعري "ومن بدائع تشبيهاتهم في النجوم، أخذ المعرّي تلك المنازع الغريبة، وتلك النظرات الفلسفية البعيدة الغور المنبئة في لزومياته"، ولا تنبع هذه الإلماعة إلا عن عالم بما يقول، فأنت إذا تصفحت "رسائل أبي العلاء المعري"، لوقفت فيها على ذكر شاعر الفلاسفة، وفيلسوف الشعراء، ضروباً شتى من أسماء النجوم، فما بالك لو مررت بلزومياته مرور الفضولي المتحري؟ فالرجل لم يَلَعْ بالنجوم وَلْعَ شاعر مُعْلِقٍ مُفْلِقٍ وَحَسْبُ، بل وَلُوعَ أديبٍ ساخرٍ ناثرٍ أيضاً في رسائله(24) نجومًا وأبراجا وكواكب، وأحسب أن ضريراً بعامة، وأديباً ضريرًا بخاصة، يتعاطى الأشياء، أو يصفها أو يتعامل معها بحدود البصير التي لا يتحرر منها إلا إذا خرج من فضاء ممكن، ودخل فضاء مستحيلاً، بفضل ما تَهبه اللغة من مسالك مجازية، أما الأديب الضرير، وهو يعبّر عن صوره، وَيَصْدُرُ عن أَخْيلته، فلا يشعر أمامه إلا بفضاء واحد غير منفصل، فالقابل للإمكان واللاّقابل عنده سيَّانِ.

ومما ذكره أبو العلاء المعري من كواكب، ونجوم، وأبراج:

- "شهد بذلك الأزهرانِ"[25].

- "فلمّا انقضى زمانهم، خَلَفَ على المملكة أزدَشيرُ، وهو بِرَدّ المملكةِ إلى الفرس بشيرٌ، ثم هلك، وقام سابورُ[26]، ويُطْعِمُكَ إتَاءَه (ثمرة) النخل المأبور (الملقح)، ثم قام بعده هُرْمُزُ فَلَمَزتْهُ (عابَتْه) في الرأي اللُّمَزُ[27]، ثمّ خلفه بَهْرَامُ[28] سَمِيُّ المرّيخِ"[29].

- "وكان لا ينادم (جذيمة) أحدًا إلا الفرقدان"[30].

- "حتى إذا يَبِسَ عَميمُ روضٍ، تَتَبَّع بِهَا أَثَرَ كلِّ نَوْضٍ (مخرج الماء)، فلما طلعتِ الهَنْعَةُ[31] أو الذِّرَاع[32]، وهنّ إلى المورد سِرَاعٌ، أَوْقَدَ ناجِرٌ[33]، من الغُلَلِ جمرًا، وَذَكَرْن مَوْرِدًا غَمْرًا (كثير الماء)، فَوَرَدْنَ، وقد طلع ذَنَبُ السِّرْحَانِ (الفجر الكاذب)"[34].

2-6-2- ظواهر فلكية معرّية في المدونة

وتضمَّنت رسائله[35] جملة من النجوم والظواهر الفلكية التي استعان بها في الاستعلاء بمن يصف، أو يشبّه، أو بغرض السَّجْع "ولولا أنه قد أضمر هِجْرانَ الثّريا، والجَنْبَ إلى الجنوب ذاتِ الرَّيّا، واحْبَأَنَّ (جلس غاضبا جامعًا بين ساقيه وظهره) يَنظُر إلى سُهَيْلٍ مجاورٍ قريبٍ، لا نظرَ لامحٍ غريبٍ، لكان الرأيُ مُقَامَهُ بتلك الحضرة"[36]، أو كقوله ملمّحا لظواهر طبيعية وفلكية: "فجاء كلوائح البروق، أو يُوحٍ (علم للشمس) عند الشروق"[37]، ولربما وجدته عمد إلى استثمار الظواهر الفلكية لغرض بلاغي قريب أو بعيد، كالجناس في قوله "وإلزام نَسْرِ الحافرِ مَرَامَ النّسْرِ الطائرِ"[38]، فهو كنّى بالنسر الأول عن لَحْمةٍ يابِسةٍ في بطن الحافر، كأنها نواة أو حصاة، وبالنسر الثاني عن اسم كوكب، إذ الكلمتان متفقتان صوتيًا، ومتباينتان دلاليًا،... وبالجملة، فقد تردّدت أسماء الكواكب والأبراج والنجوم في رسائله الثانية والأربعين أكثر من ثمانين مرة، دون احتساب تكرار نجوم بعينها فيها مرة أو مرات.

2-6-3- ومضات تلميحية إلى نصوص أخرى

وفي الرسالة ومضات تلميحية أخرى متنوعة كثير منها يفسر بعضها بعضًا، كإشارته إلى الرسائل اللغوية في النبات والشجر، وخلق الإنسان، ذكر الكاتب بعضًا منها، وترك سائرها للمتلقي،... أو تلميحات أدبية أخرى "قفا نبك..." إلماعًا إلى مطلع مُعلّقة امرئ القيس، ...الخ.

2-7 في مدونتنا تناصات تدعى التضمين

وفي مدونتنا ضرب آخر من التناصّ يُدعى في علم البلاغة التضمين "وهو جعل المتكلم يضمّن كلاماً أجنبياًَ من قرآن، أو شعر، أو مثل سائر، متمّما له ومنتظمًا في سلكه، غير مسمٍّ قائله، لشهرته، أو مصرّح بأنه لغيره في الجملة، وهو يزيد الكلام حلاوة، ويكسبه رونقا وطلاوة"[39].

وليس التضمين وقْفاً على الجنس الشعري دون سائر الأجناس الأدبية الأخرى، ومن هذه التضمينات تضمين البشير الإبراهيمي أسلوبه أمثالاً عربية متناسبة مع فحوى عرضه، منها "أعقدُ من ذَنَبِ الضَّبّ"، لأنّ ذنب الضب ذو عُقدٍ كثيرة، وأَطْوَلُه يكون قَدْرَ شِبرٍ، خلافا لذنب الوَرَلِ الّذي ذنبه طويل قد يُرْبَى على ذراعين، وكانت "العرب تستخبثُ الوَرِلَ وتستقذره، ولا تأكله، وأما الضب، فإنهم يحرصون على صيده وأكله، والضَّبُّ أحرشُ الذنب خَشِنُهُ، مُفقَّرُه، ولونه إلى الصُّحْمَة[40]، وهي غُبرة مُشْرَبَة سوادًا..."[41]، وليس في هذا التضمين هنا ما يدعو إلى نسبة خاصة، لأنه جزء من ذاكرة العرب، وملك لجماعة لا لفرد.

وكذلك قوله: "ضَلَّ دُرَيْصٌ نَفَقَهُ"، وقوله أيضا: "تخلَّصَتْ قائبةٌ من قُوبٍ"، فالدِّرصُ ولد الفأرة واليربوع والهِرَّة وأشباه ذلك، ويضرب هذا المثل لِمَن يعيا بأمره، وجمع الدِّرْص أَدْراص ودِرَصَةٌ، والمثل الثاني يُضْرَب للرجل إذا تخلص من صاحبه،

كتخلّص الفرخ من بيضته إذا قلبها أي فَلقَها، وضمَّن بعض الشعراء العرب هذا التمثيل البعيد:

لهُنّ ولِلْمَشِيبِ ومن عَلاهُ ... من الأَمْثَال قَائِبةٌ وَقُوبُ [42]

2-8- تضمين الكاتب شواهد نحوية

وضمّن حديثه أيضاً شاهدًا نحويًّا من صنع النحويين مثّلوا به للجر بالمجاورة أو التوهّم، وهو قولهم: "هذا جُحْرُ ضبٍّ خَرِبٍ"، ويعدّ الكاتب هذا الشاهد من الشذوذات اللغوية، والانحراف عن القياس اللغوي المعهود معتبرًا إياه مثالا سوقيًا توارثه النحاة خلفًا عن سلف فيما بينهم، مفنّداً هذا الادّعاء بأدلّة تبدو مقبولة سطحيًا، ومردودة على ما جرى عليه كلام العرب، لأن هذا الشاهد فيما يُتمثّل به سانتكسيًا وحسب، وليس فيما يُتمثّل به سانتكسياً ودلالياً معًا، لأن العربية لا تمنعك أن تقول مثلا:

1)- هذا حفل زفاف بهيج.
2)- هذا كتاب ولد ممزّق.
3)- هذا صوت طائر حزين.

لأن تجعل الكلمات الثلاث الأخيرة نعتًا مرفوعا للكلمات الثلاث الثانية، أو نعتا مجروراً تابعاً للكلمات الثلاث الثالثة، وأما جر "خرب" فمن باب التجاوز، وعدم الالتفات، والعربية لا تمنعك أن ترفع "خرب" إذا شئت كنعت لـ "جحر".

ثم إن الأهمّ في الشاهد لا علاقة له عند المتكلم والمتلقي برفع أو جر، بل بتبليغ الأول الثاني أن هذا الجحر لحيوان بعينه دون سواه من سائر الحيوانات الأخرى التي تجتحر لنفسها جِحَرةً ومكامن، فضلا عن تأويلات أخرى بعيدة أو قريبة: "هذا

جُحْرُ ضبّ خَرِبَ موضِعُه" على أن تكون الجملة الفعلية (خرب موضعه) نعتا للجحر،...الخ، بل قال سيد اللسانيات العربية و إمامها: "ومما جرى نعتًا على غير وجه الكلام، "هذا جُحْر ضبٍّ خَرِبٍ"، فالوجه الرفع، وهو كلام أكثر العربِ وأفصحهم، وهو القياس، لأن الخَرِبَ نَعْتُ الجُحْرِ، والجُحْرُ رفع، ولكن بعض العرب يجره، وليس بنعت للضبّ ولكنه نعت للّذي أضيف إلى الضبّ، فجرّوه لأنه نكرة كالضب، ولأنه في موضع يقع فيه نعتُ الضبّ، لأنه صار هو والضبّ بمنزلة اسم واحد..."[43].

2-9- تناصات متداخلة في رسالة "الضب"

ومما جاء في الرسالة من تناصات متداخلة ما بين تضمين وتلميح واقتباس جميعا قوله: "تصفه[44] العرب بصفة ملازمة، فيقولون: "ضب دامي الأظافير" جمع أظفور، قال الشاعر:

يَـرَى الشرَّ قـد أَفْـنَى دوائـرَ وجهِـهِ　　　كضَـبِّ الكُـدَى أفْـنَى أَنَامِلَـهُ الحَفْـرُ

ومن تهكمات المعرّي وهمزاته أن صاحبه أبا القاسم المغربي المشهور[45] في علم التاريخ والأدب بالوزير المغربي، اختصر في حداثة سنه (ولد سنة 370هـ) كتاب "إصلاح المنطق" ليعقوب السّكيت (الأوضح أن نقول ابن السكيت (186-244هـ) لأن السكيت لقب أبيه إسحاق)، وأهدى منه نسخة إلى صفيّه المعرّي، ...فكتب له المعرّي (في) جواب الإهداء رسالة من أبدع رسائله[46]، وفيها نقد لكتاب ابن السكيت على طريقة المعري الغريبة في همزيَّته العجيبة[47]، يقول فيها[48]: "وقد تمادى بأبي يوسف رحمه الله الاجتهادُ، في إقامة الأشهاد، حتى أنشد رجز[49] الضب، وإن معداً من ذلك لَجِدُّ مُغْضَبٍ، أَعَلَى فَصَاحته يُسْتَعان بالقَرْضِ، ويُسْتَشْهَدُ بأحناش الأرضِ، ما رُؤْبَةُ[50] عنده في نفِيرٍ، فما قولك في ضبّ دامي الأظافير؟"

ومن التلميحات البديعية الجليلة قوله: "فاعلم أنه الصحراء، لبستهم ولبسوها"، بالتناص مع قوله تعالى: ﴿هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ﴾[51]، وقوله: "وهو شائك، وهو لحامله شكة، وحامله منه شاكي سلاح" متناص مع فتاوى لغوية فَقْلَغِية (نحت فقه اللغة) لفَقْلغِيّين عرب صناديد، وكأننا بالرجل يجاريهم، أو يهدف إلى بعث الحياة في كلمات وتراكيب ومشتقات لغوية عربية، كاد الدهر يأكل ويشرب بها، إذ ذكر الجوهري: "ورجل شاكي السلاح، إذا كان ذا شَوْكَةٍ وحدّ في سلاحه"[52]، مستندا إلى قول الأخفش بأن "شاكي" مقلوب من شائك وفي القاموس "رجل شاكُ السلاح وشائكه وشَوِكُه وشاكيه: حديدهُ، وشاك بَشَاك شوكًا: ظهرت شَوْكته وحِدّته"[53].

2-10- تلميحات أخرى

ووردتْ تلميحات أخرى كثيرة في رسالة "الضب"، يمكن لمن له إلمام خلفي في علوم وفنون شتى أن يسْبُرُهَا، ويردّها إلى مظانّها التي تناصت تناصًا بعيدًا أو قريبا منها، ومن هذه التلميحات ماهر قريب جدا كنعي ابن خلدون في زمنه مُزاولي النحو العربي، وكإشارته السيميائية إلى تسمية العرب أبناءهم وعبيدهم، ومنها ماهو بعيد يحتاج إلى حفظ سابق، وذهن جاهز، وغوص عميق.

وبالمناسبة، فإن محقّقي إصلاح المنطق لابن السكيت، وهما عالمان جليلان، أنحيا باللائمة على ابن قتيبة (276هـ) الّذي ضمّن كتابه "أدب الكاتب" معظم الأبواب الواردة في كتابي ابن السكيت "الألفاظ" و"إصلاح المنطق" دون أن يذكر "له في كتابه فضله ولا سبْقه، مع وضوح أخذه من هذين الكتابين"[54]، ولكنهما في الوقت نفسه لم يشيرا بجرة قلم إلى "مختصر إصلاح المنطق" للوزير[55] أبي القاسم المغربي، وهو موضوع الرسالة المعرية، علما بأن التبريزي (502هـ) قال في مقدمة كتابه "تهذيب إصلاح المنطق": "وكان أبو العلاء المعري والشيوخ الذين قرأت عليهم هذا الكتاب يكرهون منه التكرار الّذي فيه" معتمدا على تفسير السيرافي

(385هـ) للأبيات الشعرية التي وردت في إصلاح المنطق، بمعنى أن إغفال المحقّقين أو تجاهلهم ذكر "مختصر إصلاح المنطق" للوزير المغربي المولود بمصر، لم أجد له تفسيرا أو سببا أقبله، ولعلّ ذنبه الوحيد أنه من أصول مغربية، مع أن الأستاذ العظيم أحمد محمد شاكر (أحد المحقّقين) أسرّ إلى بعض من زاره من الجزائريين -مثلما حُدّثت بذلك- أنه من أصول جزائرية، وبالضبط من "سيدي شاكر" بتلمسان.

2-11- تناص الكاتب بنصوص ضَبِّيَّة أخرى

ومما راق الكاتب البشير الإبراهيمي الّذي كان يحفظ هذه الرسالة التي تعدّ من عيون الرسائل الأدبية واللّغوية إلى جانب رسالة 'المَنيح"، وكلتاهما وجّهت للمغربي، ما جاء فيها من شواهد تصف الضب بما كانت تصفه العرب من أنه "دامي الأظافير" لحفره جحره في الأرض الصلبة القاسحة (وننطقها في عاميتنا بالصاد) المسماة كُدية وجَمعُها كُدًى على وزن مُدًى في جمع مُديَةٍ (الشفرة)[56].

ولا يكاد الكاتب يغادر الفصل الثاني من رسالته حتى يستهلّ الفصل الثالث منها بإشارة تضمينية أخرى إلى رَجز الضب الّذي أشار إليه المعري، بواسطة قراءته لـ"مختصر إصلاح المنطق" واصفا المختصر الّذي أُنْفِذ إليه وَصفَ ثناءٍ وفضلٍ، مُنبّها على كثرة فوائده، ولم يعترض إلا على ما أسماه "الشعر الأول" فهو، وإن كان بقية من بقايا ما يُروى عن الأولين ومكرمة من مكرماتهم، فإنه "كذوب القالة (قائله كثير الكذب)، نَمومُ الإطالة (مزيّن بالكذب)"، وما أشار إلى استشهاد ابن السكيت مما تضعه العرب من كلام على ألسنة البهائم، ليس انتقادًا على ابن السكيت كما أشار البشير الإبراهيمي، إذ لا أحسب أن وضع كلام على ألسنة أموات يستغرب إسناد كلام على ألسنة الحيوانات، وسبق لنا أن أوردنا هذه الأبيات بين السمكة والضب.

2-12- سخرية الكاتب من النحاة

ومن الأمثال التي لا علاقة لها بالضب، ما عدا علاقتها بالشواهد النحوية إلحاقًا بشاهدهم "هذا جحر ضب خرب" شاهد مشهور (لا تأكُلِ السمكَ وتَشْرَبَ اللَّبَن)، غير أن الكاتب يسخر من المعنى الطبي التقليدي الوارد فيه مفندًا زعم قائله طبيًا، مستشهدًا بنفسه، مقسمًا بقسم الزاهري "أما أنا وحياتك -كما يقول الزاهري- فإنني ما رأيت أصلح لمعدتي من الجمع بين السمك واللبن"، ومع ذلك، فإن جميع من نعرف من الأقرباء والأصدقاء يتفادون، ومنهم أنا، الجمع بين السمك واللبن، مثلما نعمل أو نتحاشى سلوكات أخرى ما نزّل الله بها من سلطان، ولكنها العادة التي تغدو في المرء طبعًا تتشاءم شرًا من وهمه، أو تتفاعل خيرًا من تصوره أنه صنيع في حقيقة غيبه.

أما شاهده النحوي، فإن الفعل (تشرب) منصوب بالواو والمسماة واو المعية في اصطلاح النحاة، وهذا هو المفهوم الشائع، لكن بعض النحاة يسمّي هذا الموضع وسواه من مواضع كلامية أخرى "النصب بالصرف" بإضمار ضمير منفصل بعد الواو، والمقصود بالصرف هنا صَرفٌ من الرفع إلى النصب، والفعل المنصوب مصروف -أي مخلًّى سبيلُهُ- عن جهته الأصل "لا أركب وتمشي، ولا أشبع وتجُوع، فلمّا أسقط الكناية، وهي "أنت" نصَب، لأنّ معناه: لا أركب وأنت تمشي، ولا أشبع وأنت تجوع، فَلَمَّا أسقط الكناية وهي أنت، نصب، لأنه مصروف عن جهته، قال الله تعالى: ﴿فلاَ تَهِنُوا وتَدْعُوا إلى السَّلْمِ﴾ وكذلك في البقرة ﴿ولاَ تَلْبِسُوا الحَقَّ بالبَاطلِ، وتَكتُمُوا الحقَّ، وأنتم تَعْلمون﴾، معناه، والله أعلم: وأنتم تكتمون الحق، وأنتم تدْعون إلى السلم، فلما أسقط "أنتم" نصب... وقال المتوكل الكناني(57):

لا تَنْـهَ عـن خُلُـقٍ وتَـأْتِي مِثْلَـهُ ... عـارٌ عليـك إذا فَعَلْـتَ عَظِـيمُ

نصب "تأْتِيَ" على فقدان "أنت" ومن الصرف أيضا قول الله عزّ وجل: ﴿بلَى قَادِرِين﴾ معناه: بلى نقدر، فصرف من الرفع إلى النصب، وقال بعضهم: على معنى بَلى، كنا قادرين، قال الشاعر:

أَلَمْ تَـرَنِي عَاهَـدْتُ ربِّي وإنَّـنِي | لبَـيْن رِتَـاجٍ[58] قائمـاً ومقَـامِ
عـلى قَسَمٍ لاَ أَشْتمُ الـدهر مُسـلِمَا | ولا خارجًـا مـن فِيَّ زُورُ كَـلامِ؟

فنصب "خارجا" على الصرف، معناه: ولا يخرج، فلما صرفه نصبه، وأما نصب (صِبْغَةَ اللهِ) فعلى فعل مضمر، اطّرح لعلم المخاطب بمعناه وهو: الزموا صبغة الله، والصبغة: الدّين"[59]، وقيل: المعنى قُلْ: بل نتّبع صبغة الله، أو اتَّبعوا صبغة اللهِ، أي فطرة الله، ونصبُ "صبغة" على المفعول[60].

2-13- إشارة إلى ما في النص من تحريفات

ومن التضمينات التي اضطرب جامعو آثار البشير وطابعو هذا الكتاب، كَديْدنِهم في نصوص وشواهد وتراكيب أخرى، ما جاء في الفصل الرابع: "إنك لو ذُقتَ الكُشي بالأكباد... لما تركت الضب يعود بالواد: والكشي جمع كشية، وهي شَحمة مستطيلة في الضب، يقول آكله أنه لا ألذ منها".

إني تعمدت نقل النص السابق لتنبيه القارئ على ما في مدونتنا من تحريفات وتصحيفات، ونسبة ما لا يُعقل أن يُنسب لرجل صَبغَ يَده بالعلم، حتى إن ناشري هذه الآثار، لم يكلفوا أنفسهم فصل ماهو موزون مقفّى، ولغير الكاتب، عما هو غير ذلك للكاتب، حيث عجنوا كلام الشيخ بنصوص غيره، وكأن هذا الزمن خلا وأجدب من أرباب وعلماء هذا الفن للاستشارة والمراجعة، ولاسيما حين يتعلق الأمر بنصوص ملغّزة وملغّمة صدرت عن أدباء مصاقيع، وشعراء فطاحل، ومبدعين أكاديميين،...

أيا كان الأمر، فإن الصواب في النص السابق، يصاغ كمايلي[61]:

وأنْتَ لَو ذُقْتَ الكُشَى بالأكْبادْ لما تَركْتَ الضَّبَّ يعْدُو بالوادْ

وكل المصادر التي عدت إليها تتفق على هذا الرجز المنسوب لأحد الشعراء الأعراب، والكُشى (بألف مقصورة) على وزن دُمًى ومدى كُنًى...مفردها كُشية[62]، وعلى اختلاف العلماء في تحديدها، فهم يتفقون على أن الكشى شحم في بطن الضب بدليل الشاهد السابق، ودليل هذا الشاهد أيضا:

فلَو كان هذا الضبّ لا ذَنَبٌ له ولا كُشْيَةٌ ما مسّه الدَّهْرَ لامِسُ

ويظهر أن البشير الإبراهيمي تبنّى المعنى الّذي حدّده الزمخشري (467-538هـ) في الأساس، بدليل قوله اللاحق "وتذكرنا كلمة الكشى بكلمة للزمخشري في كلمة النوابغ وهي: ما الأعراب بالكُشَى أولع من القضاة بالرُّشى"[64].

3- إشكالات تناصّية

3-1- التناص عندنا

إن مدوّنتنا لا تزال تعجّ بأمثال وإشارات ونصوص أخرى ضمّنها الكاتب رسالته، ولكن رفقًا بهذا العمل، فإننا ندعها لمن رغب أن يتابعها ويقابلها بما تتناص به مع نصوص وخطابات أخرى معاصرة أو عَقِبَتْها لاحقاً، على ألا نفهم التناص ذلك الفهم التقليدي القائم إلزامًا أو قدرًا بتأثر وتداخل كل ما هو لاحق بسابق، فقد يتناص نص لاحق بنص سابق دون أن يكون بينهما صلة وترابط مباشران، لا زمنياً، ولا إبداعياً، قد يتناول الشيء أو الجنس نَفْسَهُ مبدعانِ أو كاتبانِ دون أن يكون لأحدهما أو كليهما علم بنص الآخر، وهذه الرؤية التي تبدو سطحية، لا يُبَرْهَنُ على

سذاجتها على مستوى أجناس أدبية متزامنة كتبت بلغة واحدة، بل على مستوى أجناس أدبية زمنية رسمت بلغتين فصاعدًا، وفي أكثر من فضاء جغرافي.

3-2- مفهوم التضمين

وأما النقطة الأخرى التي نود أن ننبّه عليها، فتتعلّق بمفهوم التضمين نفسه، فأنت ترجع إلى مصادر أمّاتٍ أو حتى تعليمية، تُرشَدُ من خلالها بأن التضمين هو جعل "المتكلم في ضِمْن كلامه كلامًا أجنبيًا من قرآن أو شعر، أو مثل سائر، متمما له، ومنتظما في سلكه غير مُسَمٍّ قائله، لشهرته أو مُصَرَّحٍ بأنه لغيره في الجملة... وهو ضربان: أحدهما ما لا يتم الكلام بدونه، ويسمى تضمين الإسناد، أي يستند المعنى في تمامه إلى الجزء المضمَّن،... والثاني ما يتم الكلام بدونه، كتضمينات ابن نباتة للآيات في خطبة، كقوله: يا أيها الغفلة المطرقون، أما أنتم بهذا الحديث مصدقون؟ مالكم منه لا تشفقون، فورب السماء والأرض إنه لحقٌّ مثل ما أنكم تنطقون"[(65)].

3-3- تَدَاخُل التضمين بالاقتباس

وأنت ترى أن ما جاء تضمينًا في النص السابق سبق أن جاء اقتباسًا في النص نفسه عند الخطيب القزويني، كما مرّ بنا، وأما الكتب البلاغية التعليمية، فتفيدنا أن الاقتباس هو أن يدخل الشاعر أو الناثر في كلامه شيئاً من نصوص غيره، على وجه لا يشعر بأنه منه مع جواز التغيير في الأثر الأدبي المقتبس منه تغييرًا غير مبالغ فيه، بينما التضمين هو ما يدخله الشاعر في نظمه من شعر غيره.

أثير هذا الإشكال بين التضمين والاقتباس، حتى يتحقق معي المتلقي فيما أنا فيه من خطأ أو صواب أو غوان بين ذلك، والأوضح بينهما أن الكاتب يجوز له أن يتصرف فيما يقتبس، ولا يجوز له ذلك فيما يُضَمِّن، والمهارة لا تكمن فيما تقتبس أو تضمن، بل في إحكام الصلة، وربط الانسجام بين نصك ونصوص غيرك، ومن ثم، فإن

محاسبة الكاتب على مهارته وكفاءته من عدمها في كيفية الولوج والخروج، والتخلص من تناص لا يأسرك ويستعبدك أَوْلَى وأَحَقُّ من التكلف والتعسف مع المبدع إذا أشكل عليك أمر التمييز المطلق بين كون فن البديع هنا اقتباسا، وكونه في مكان آخر تضميناً.

3-4- اختلاف بلاغيّين في فروع تناصّية

ويبقى مع ذلك أمامنا فائدة جمة لوضع كل شيء في موطنه، ونسبته إلى جنسه، ولكن الّذي لا نقبله أن يظلّ هذا الإشكال يسود صروحنا البيانية والنقدية اللّسانية العربية، إذ بأيّ حق مثلاً أن يقتصر مفهوم التضمين على الشاعر دون الناثر عند بعض البلاغيين؟ وإذا كان تخصيص التضمين بالشعر لدى القدماء، لم يعُد له مبرر لدى المحدثين، بل أصبح باطلاً منذ نزول النص القرآني فلا غَرْوَ إِنْ أَلْفَيْنا الخطيب القزويني يعتبر ما اقتبسه ابن نباتة من القرآن في بعض خطبه اقتباساً، بينما اعتبره صاحب "الإكسير" تضمينات، وهنا نجد أنفسنا في احتيار من أمرنا أمام قول الإبراهيمي: "فوالذي خلق الضب والدب، وأنبت النجم والأبّ، وخلق النوى والحب، لقد أذكرني ضبكم بما كنت أحفظه عما قيل في الضب وعلى لسانه، وما ضرب من الأمثال المتعلقة به ما خلعت عليه أيام الصبا جددًا، ونفضت عليه ماء الشباب مدادًا ومددًا، لم أكن لأذكره: هل ما في نص الكاتب من ألفاظ ومعاني قرآنية تناصَّ معها تناصًا بيّناً تَضْمِينٌ أم اقتباس؟ قد يتراءى لك على الفور أنه اقتباس، نظراً للتغييرات العميقة على وجه لا يُشْعِرُ بأنه منه، غير أن دارسًا آخر قد يعترض عليك اعتراضًا لا يعدم التدليل عليه تماما بأنه تضمين، ولربما واجهك دارس آخر أنه لا هذا ولا ذاك، بل تلميح، إذا ما رُوعي أنّ التلميح ليس أزيد من إشارة عابرة يشار بها إلى معنى وارد في نص آخر، دون التعريج على ذكره، وهذا ما يكاد ينسحب على كميات لفظية ودلالية وردت ورودًا متعاقبًا ومزدحماً في رسالة الضب بفصولها التسعة.

ومع ذلك، حين نعود اليوم إلى بعض المصادر البلاغية القوية، تأبى إلا أنّ تستوقفنا، وتبعث الشك في المصطلحات أو المفاهيم التناصية التي وظّفناها في الوقوف على أجزاء من تناصات الإبراهيمي بعشرات النصوص التي ألمحنا إلى أمثلات منها.

كم كنا نتمنى لو أن النقاد الفنيّين، والرجال البلاغيين اقتفوا آثار بعضهم بعضاً، وسلكوا مسالك مشتركة في المفاهيم والمصطلحات انطلاقاً من لحظة التأسيس، ولا أحسب أن دارساً يعلو، مع تبجيلنا الجميع، علوًا سامقاً على سيد البلاغيين ومنظّرها والمحدّد لكثير من مفاهيمها خلقاً لا اختلاقاً، و إبداعا لا إتباعا، إنه إمام المتقدمين والمتأخرين، عبد القاهر الجرجاني (471 أو 474هـ؟).

4- مفهوم التناص عند صاحب الطّراز

4-1- توضيح

سبق لنا أن ألمحنا إلى نظرة عبد القاهر الجرجاني إلى مفهوم ما كان متعارفا عليه بالسرقات الأدبية، وممن أفاد بذكاء خارق مع زيادة وتوسيع من نظريات عبد القاهر صاحب الإيضاح في علوم البلاغة (القزويني) معاصر صاحب الإكسير في علم التفسير (الطوفي) إلى جانب معاصرته صاحب الطراز (يحيى بن حمزة) الّذي نريد أن نقف معه فضولاً منا في الوقوف على مفهوم التناص عنده، من خلال يمّه البلاغي الطامي الّذي أذعن نواصي البلاغة العربية، وروّضها ترويضًا لم تحرُن بعده حرونًا، ولذلك شقّ علينا ألاّ نشير إلى مفاهيم التناص عنده، وهذا يقابله إخلال موازٍ في حق عشرات البلاغيين الآخرينولاسيما صاحب المفتاح، وابن الأثير وغيرهما، ولو أقدمنا على ذلك لخرج هذا العمل عن دافعه الأساس، أضف إلى ذلك أن كتب البلاغة التي برزت بعد "أسرار البلاغة" لعبد القاهر قائمة على نسخ ما تقدمها بالنسبة إلى مقاصد العلوم البلاغية وجواهرها.

4-2- مفهوم السرقة الأدبية عنده (صاحب الطّراز)

إن يحيى بن حمزة يعرّف مفهوم السرقة الأدبية في الأشعار "أَنْ يسبق بعض الشعراء إلى تقرير معنى من المعاني واستنباطه، ثم يأتي بعده شاعر آخر يأخذ ذلك المعنى ويكسوه عبارة أخرى"[66].

4-3- هل السّرقة الأدبية من علم البديع؟

ثم يتساءل: هل تعدّ السّرقة الشعرية من علم البديع أم لا؟ فكان جوابه أن الأمر فيه وجهان: أحدهما أن تكون معدودة فيه "لأنَّ كل واحد من السابق واللاحق إنما يتصرف في تأليف الكلام ونظمه وترديده بين الفصيح والأفصح، والأقبح والأحسن... وثانيهما أنها غير معدودة في علم البديع"[67]، وهو يرجح الرأي الثاني معترضاً على الّذين لا يعدون "السرقات الأدبية"، بديعا "والبرهان القاطع على ما ذكرناه هو علم البديع أمر عارض لتأليف الألفاظ وصوغها وتنزيلها على هيئة تُعْجِب الناظر، وتشوّق القلب والخاطر، وهو موجود في السرقات الشعرية، فإن الشاعرين المُفْلِقَيْنِ يأخذ كل واحد منهما معنى صاحبه، ويصوغه على خلاف تلك الصياغة، ويَقْلِبُهُ على قَالَبٍ آخَرَ، فإما زاد عليه، وإمّا نقص عنه، وكل ذلك إنما هو خوض في تأليف الكلام ونظمه"[68].

4-4- تَعْداده للسرقات الأدبية

ويعدّد مفهوم السرقات الأدبية بالمصطلح القديم في خمسة أنواع:

4-4-1- النوع الأوّل

ويسمّي النّسخ؛ وهو المصطلح نفسه الذي أشار إليه الطوفي، كأن يأخذ اللاحق لفظ ومعنى السابق.

4-4-2- النوع الثاني

ويدعوه السلخ تشبيهًا بأخذ بعض جسم المسلوخ من الشّاة، ويأتي على أوجه كثيرة، ولنا أن نتذكر المصطلح نفسه لدى الطوفي، والسلخ أنواع:

1- أن تكون السرقة مقصورة على المعنى لا غيرُ، من غير إيراد لفظ ما سُرق منه.

2- أن يؤخذ المعنى مع شيء يسير من اللّفظ.

3- الوجه الثالث من السلخ أن يُؤْخذ جُزءٌ من المعنى.

4- وفي السلخ "أوجه غير هذه تركنا ذكرها للاستغناء بما ذكرنا عنها، ومن عرف ما قلناه أمكنهُ إدراك ما عداه من هذا النوع"[69].

4-4-3- النوع الثالث

ويطلق عليه المسخ؛ وهو نفس المصطلح الّذي مَرَّ بنا عند معاصره صاحب الإكسير[70]، وتعاصر الرجلين المتباينين موطنًا، لا يفيد عندنا أن أحدهما أخذ هذا المصطلح أو غيره من المصطلحات التناصية من الآخر، ولسنا هنا في مضرب يسمح لنا بتتبع تاريخ ظهور هذه المصطلحات التناصية، ولكن الأهم عندنا هنا أن هذه المفاهيم من نسخ، وسلخ، ومسخ، مفاهيم واحدة، والغريب أنّ معاصرين لهما، ربما تحاشوا ذكر مصطلح من هذه المصطلحات، مثل القزويني (661-739هـ)، مع الإشارة بأن المسخ يكمن لدى صاحب الطراز في إحالة المعنى إلى ماهو دونه "فتارة تكون صورة الشعر حسنة، فتُنقل إلى صورة قبيحة"[71].

4-4-4- النوع الرابع

ويسميه عكس المعنى "وما هذا حاله، فهو بالغ في المجد كلّ مبلغ، ومن لطافته ورقته ورشاقته يكاد يُخرجه عن حدّ السّرقة"[72]؛ أي يعكس القائل اللاحق معنى من معاني السابق.

4-4-5- النوع الخامس

ويعني به أن يُؤْخَذَ معنى متقدم، ويُزاد عليه معنى آخر، فحين افتخر جرير ببيته المشهور:

إذا غضِبَتْ عليك بنو تميم حَسِبْتَ الناسَ كلَّهمُ غِضَابا

أخذه أبو نواس:

وليس على الله بِمُستَنْكَرٍ أن يَجمعَ العالَمَ في واحِدِ

حيث زاد عليه زيادة رشيقة، إذ بينما جعل جرير الناس كلهم محصورين في قومه بني تميم، جعل أبو نواس العالمين كلهم في واحد، فجاء ما قاله أبو نواس أبلغ وأدخل في المدح.

5- المدوّنة في ضوء ما جاء عند صاحب الطّراز

5-1- مدونتنا لا تخلو مما عدّده يحيى بن حمزة

وأنت إذا تدبرت رسالة الضب للبشير الإبراهيمي ، التي حاول أن يجاري فيها رسائل أبي العلاء المعرّي دون ركوب لزوم ما لا يلزم، وهو على ذلك، لو شاء، لقدير، لَمَا وجدتها تخلو من المفاهيم التناصية المشار إليها آنفاً، بما في ذلك الحل والعقد، لأنا لا ننكر أن يكون مرّ بنا في هذه المدونة منظوم عَمل كاتبنا على نثرها عملاً لَم يَقْصُرْ سَبْكُها عن سبك أصلها، من ذلك نصه "ومنهم من عاشر الضواري حتى ألفها، وألفته، وجمع بينهما عالم كعالم المثال عند الصوفية، فلطفت في السبع سورة السبعية، وامتدت في العربي الميزة الحيوانية"، ربما يكون من الحلّ، ومن خلال نثر معنى البيت المشهور:

عَــوى الــذّئب فاستأنســتُ بالــذئب إذ عَــوَى   وصَــوَّت إنســانٌ، فكــدتُ أطــيرُ

وسواه من الأداءات الشعريّة، كقول الشنفرى مثلا:

ولي دُونكــمْ أهْلــونَ سِــيدٌ عَمَلَّــسٌ   وأَرْقَــطُ زُهْلــولٌ، وعَرْفَــاءُ جَيْــأَلُ(73)

5-2- شمول نصنا محلولات ومعقودات

ولم تَحْوِ مدونتنا محلولات وحسب، بـل شـملت معقـودات أيضـا، لكـن هـذه المعقودات البديعية لا علاقة لها بنظم صاحب المدونة جملة نثرية واحدة، مـثلما هـو متعارف عليه لدى بعض البلاغيين المتأخرين مثل: الخطيب القزويني، ولكنها متناصّة بشكل مباشر مع شواهد شعرية ورجزية على ألسنة بهائم، أو تناصّ الكاتـب معهـا، فعمل على استيرادها ليقوّي بها معانيه ودعمًا لها.

كل الشواهد الشعرية والرجزية التي وردت ورودًا عفوياً من قبل الكاتـب، هي شواهد معقودة تناصت المدونة معها تناصًا طبيعياً بريئـاً مـن دون أي تعسـف أو تكلف، بدليل أن المتناص معها استحضرها مما كان في ذاكرته ويجري على لسـانه مـن أشهاد، "وفي شعر أمية بن أبي الصلت المتأهل بيت في تقرير هذا المعـنى، ولم أتـذكر الآن ألفاظ هذا البيت"، "وهذه الرسالة الرائعة مطبوعة مصحّحة فـيما طبـع "كامـل كيلاني" مع رسالة الغفران، فإن كانـت عنـدك فراجعهـا، فلعـل الحافظـة لم تضـبط ألفاظها"،... وبحجة أنها لا تتعارض تناقضا فيما أُدْمِجَتْ فيه.

وإذ سبق لنا أن وقفنا على جملة من هذه الشواهد فيما سلف مـن هـذا العمـل، فإننا نورد هنا مثالاً على العقد في حوار رجزي بين السمكة والضب، من نظـم راجـز قديم مجهول، لأن هذا يجري مجرى المثل الذي لا يعرف عادة، قائله، إلا ما قل وندر.

قال الكاتب: "ومن فروع هذه المزاعم عند العرب أنهم زعموا أن السمكة قالت لضب: وردا يا ضب، فقال الضب: أصبح قلبي صردا لا يشتهي أن يرد إلا عراراً عرداً وملياناً بردا. فهذا هو رجز الضب وهو مبني على اعتبار صحيح، وهو أن الضب لا يشرب الماء"[74].

6- عادات تكلّمية

إن الفكرة من أساسها تنطلق من عادات تكلمية عربية، ما لبثت أن دخلت تواصلاتنا العامية، بتعابير متباينة، لكن بدلالات متشابهة، تدل كلها على التعجيز أو استحالة حصول مرام من المرامات أو تلبية رغبة من الرغبات، كقول العرب: "ولا أفعله ما أنّ في السماء نجماً، أي ما كان في السماء نجم، وما عنّ في السماء نجم، أي ما عرض، وما أن في الفرات قَطْرة، أي ما كانت في الفرات قطرة، ولا أفعله... حتى يَحِنَّ الضب في إِثْرِ الإبل الصادرة... ولا أفعله ما أن السماء سماء،... ولا أفعله حتى يرد الضبّ، والضب لا يشرب ماء أبداً"[75].

إن التراكيب السابقة التي تدور حول دلالة واحدة بإطلاقات صوتية ونحوية وصرفية وبلاغية مختلفة عقد راجز منها ما يتعلق باستغناء الضبّ عن شرب الماء، ولكن هذا الراجز بلغ من حدة الذكاء أنه قابل بين حيوان بَـرِّيٍّ لا يأبه بقطره ماء، وحيوان آخر بحري بقاؤه وَقْفٌ على الحياة داخل الماء، ومن ذلك، قالت السمكة للضب: وِرْدًا يا ضبُّ، فقال:

أَصبَحَ قَلبِي صَرِدَا   لا يَشْتَهِي أن يَرِدَا

إلا عَرَادًا عَرِداً   وَصِلِّيانًا بَرِدَا

وعَنْكَثاً مُلْتَبِدَا

ومما نحن فيه، جاء قوله تعالى على عادة العرب في خطاباتهم: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَلا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُجْرِمِينَ﴾(76)، وسمّ الخِيَاط، بفتح السين وكسرها وضمها، يراد به ثَقْبُ الإبرة، وجمعه سمام، والموضع الّذي يَنْفُذُ منه الخيط مَسَمّ على وزن مَفْعَل، ومن هذا سُمّيت الثُّقَبُ التي يخرج منها العَرَقُ من باطن البدن مَسَامَّ لوجود خُروق خَفيّة فيها، وكما أن الجمل لا يَنفُذُ من ثَقْب الإبرة (عينها كما نقول بالعامية)، فكذلك لا يلج الجنّةَ الصنفُ المشارُ إليه في الآية، ولا يَحْظَوْنَ بفتح السماء لهم من الله عز وجلّ جزاءَ تكذيبهم بآيات الله واستكبارهم عنها.

الهوامش:

1)- الإيضاح في علوم البلاغة، ص 232 الخطيب القزويني.

2)- سورة النحل، الآية: 77.

3)- سورة القمر، الآية: 50.

4)- سورة الكهف، الآية: 78.

5)- سورة الحديد، الآية: 13.

6)- التعريفات، ص59 علي بن محمد بن علي الجرجاني.

7)- الآية المعقودة: 282 من سورة البقرة.

8)- الإيضاح في علوم البلاغة، ص: 237 الخطيب القزويني.

9)- نفسه، ص239

10)- وهي ما من شك من الإسرائيليات التي دُسّتْ في الثقافة العربية الإسلامية.

11)- يراجع الإكسير في علم التفسير، ص297-307 للعلامة الطوفي سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم الصرصري البغدادي (657-716هـ)

12)- السابق، ص299.

13)- سورة فصلت، الآية: 34.

14)- أسرار البلاغة، ص338-340 عبد القاهر الجرجاني.

15)- رَقَاشِ، اسم يبنيه الحجازيون على الكسر في كل حال مثله مثل أي اسم على وزن "فَعَال" لأنه معدول عن فاعلةٍ، لا تدخله "الـ" ولا يُجمع، في حين أن أهل نجد يُجْرونه مُجْرَى ما لا ينصرف مثل: قُثَمُ، عُمر، ويقولون: هذه رقَاشُ بالرفع، وهو القياس، لأنه اسم علم، وليس فيه إلا العدل والتأنيث.

16)- القاموس المحيط، ص919.

17)- جمعه أطواق، والطوق حَليٌ يُجعل في العنق، وكل شيء استدار فهو طوق كطوْق الرحى الّذي يدير القطب (اللسان: المجلد 231/10.

18)- سورة سبأ، الآية: 3.

19)- سورة يونس، الآية: 61.

20)- تقصّ دلالات هذه المادة (عزب) في اللسان، مجلد 1/395-398.

21)- آل سفيان بن حرب.

22)- هذا البيت أولع مه النحويون يتقدمهم سيبويه لاتخاذه شاهدًا على نصب "مناط" على الظرفية.

23)- ديوان الأحوص، ص92.

24)- راجع رسائل أبي العلاء المعري، تحقيق: د. عبد الكريم خليفة، ,أهداني المحقق -مشكوراً- هذه الرسالة النفيسة في صائفة 1980، يوم لقيته في الجامعة بعَمَّان، فضلاً عن أعداد من مجلة المجمع الأردني.

25)- رسائل أبي العلاء، ج3/ص645، والأزهران: الشمس والقمر.

26)- سابور (240-271م) هو ابن أزد شير (226-240م).

27)- جمع لمزة، العياب للناس "ويلٌ لكلِّ هُمزَةٍ لُمَزَة".

28)- بهرام بن هرمز (272-275م) وبهرام من أسماء المريخ وهو يقابل "مارس" عند الرومان.

29)- رسائل أبي العلاء، ج3/ص550-551.

30)- نفسه، ص541.

31)- خمسة كواكب على شكل صوْلجان ينزلها القمر.

32)- كوكبان نيّران معترضان بين الشمال والجنوب.

33)- شهر من أشهر الصيف، والغلل حرارة العطش.

34)- المرجع السابق، ص574-575.

35)- مطبوعة ومحققة تحقيقا جيّدا في ثلاثة أجزاء.

36)- المرجع نفسه، ص659.

37)- نفسه، ج1/ص14-15.

38)- نفسه، ج1/ص42.

39)- الإكسير في علم التفسير، ص287.

40)- سواد إلى صفرة، أو غبرة إلى سواد قليل، أو حمرة إلى بياض، المذكر أصحم، والأنثى صحماء.

41)- اللّسان، م1/ص539.

42)- أي لا ترجع الحسناء إلى الشيخ كما لا يرجع القُوب (الفرخ) إلى بيضته متى قابها (فَلَقَها).

43)- الكتاب، 436/1.

44)- يعود الضمير على الضب.

45)- هو الحسين بن علي بن الحسين بن محمد بن يوسف بن بحر بن المرزبان، وكنيته أبو القاسم وكان والده يكنّى أيضا أبا القاسم، وكان المشار إليه يعيش في عصر المعرّي.

46)- هي الرسالة الثانية من رسائل أبي العلاء وتسمى رسالة الإغريض (الطلع حين ينشقّ عنه كافوره، وقيل غير ذلك).

47)- لا أدري ماهو مسوّغ هذه التّسمية، لا الرسالة همزية، ولاهي مجهولة العنوان.

48)- عدنا إلى الرسالة الأصلية (رسائل أبي العلاء، 1/113-114) لتصحيح ما ورد في حفظ الشيخ.

49)- في المصدر السابق، ص114، زجر (بإعجام الزاي) وهو تصحيف.

50)- أي الراجز المشهور رؤبة بن العجاج.

51)- سورة البقرة، الآية: 187.

52)- الصحاح، 6/2395.

53)- القاموس المحيط، ص959.

54)- إصلاح المنطق، ص11، (من مقدمة المحققين).

55)- لأن لقب الوزارة ظلّ يميز الابن عن الأب، وهذا يمنع الالتباس بينهما.

56)- لكن مدية تُجمع أيضا على مُدْياتٍ ومُدَياتٍ، وبنو قُشير تكسر الميم في مدية، ويكون جمعها مِدًى (بكسر الميم).

57)- قد يُنسب البيت لأبي الأسود الدُّؤلي لوجوده في ديوانه.

58)- الرتاج: الباب العظيم، ورتَج وأرْتجَ البابَ: أغلقه.

59)- كتاب الجمل في النحو المنسوب للخليل بن أحمد، ص68-69.

60)- يراجع المصباح المنير: ص332 وغيره من مؤلّفات إعراب القرآن.

61)- انظر الصحاح: 6/3475، واللسان: 15/225، وأساس البلاغة: ص545،...

62)- في القاموس المحيط، ص1335 أن الكشية شحمة بطن الضب أو أصل ذنبه، ومنه: أطعم أخاك كشية الضب، يُحَثّ به على المواساة، وفي الصحاح: الكشية: شحمة بطن الضب، وفي الأساس: الكشية: هي شحمة مستطيلة في جَنْبيْه، وفي اللسان: الكُشية: أصل ذنبه، وقيل: هي شحمة صفراء من أصل ذنبه حتى تبلغ إلى أصل حلقه،... وقيل: هي شحمة مستطيلة في الجنبيْن من العنق إلى أصل الفخذ، ... ويقال أيضا: كَشَّة في كُشْيَة.

63)- دهاريس ودهارسُ: الدواهي.

64)- قارن نص البشير بما ورد في أساس البلاغة، ص545.

65)- الإكسير في علم التفسير، ص287.

66)- الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، ص188.

67)- نفسه، ص189.

68)- نفسه، ص189-190.

69)- الطراز، 3/195.

70)- الطوفي ولد سنة 657هـ وتوفّي سنة 716هـ بينما ولد يحيى بن حمزة سنة 669هـ وتوفي عام 749هـ

71)- نفسه، ص196، تحاشينا إيراد الامثلة والشواهد قصدًا، لأن حديثنا هنا حديث عَرَضيّ لموازنة ما جاء في رسالة الضب من تناصات للإبراهيمي ليس إلاّ.

72)- نفسه، ص198.

73)- سِيد: أسَد أو ذئب، عملّس (أو عمرّس): كل ما كان شرسًا قويا من الحيوانات، أو حتى القوي الشديد من الرجال، الأرقط: النمر، زهلول: أمْلس، عرفاء جيأل: اسمان للضبع، وعرفاء معناها كثيرة الشعر.

74)- تعمدت نقل هذا النص مشوشا دون فصل ماهو نثر عما هو رجز، ليأخذ القارئ فكرة عن الإهمال الملحوظ.

75)- إصلاح المنطق، ص393-394 لابن السكيت.

76)- سورة الأعراف، الآية: 40.

مصادر البحث:

1- أسرار البلاغة: عبد القاهر الجرجاني، تحقيق: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، ودار المدني، جدة، .1991

2- إصلاح المنطق: ابن السكيت، تحقيق: شاكر وهارون، دار المعارف، مصر.

3- الإكسير في علم التفسير: الصوفي سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم الصرصري البغدادي، تحقيق: د.عبد القادر حسين، المطبعة النموذجية، القاهرة.

4- الإيضاح في علوم البلاغة: مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت.

5- التعريفات علي بن محمد بن علي الجرجاني، تحقيق: عادل أنور خضر، دار المعرفة، بيروت، 2007.

6- الجمل في النحو: الخليل بن أحمد، تحقيق: د.فخر الدين قباوة، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1985.

7- ديوان الأحوص الأنصاري، تحقيق: عادل سليمان جمال، الدكتور شوقي ضيف، الهيئة المصرية العامة، القاهرة، 1970.

8- رسائل أبي العلاء المعري: تحقيق: د.عبد الكريم خليفة، منشورات اللّجنة الأردنية للتعريب والترجمة والنشر، 1976.

9- الصحاح: الجوهري، تحقيق: عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط3، 1984.

10- الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز: يحيى بن حمزة، مطبعة المقتطف، مصر، 1914.

11- القاموس المحيط: الفيروز أبادي، دار الكتب العلمية، بيروت، 2007.

12- الكتاب: سيبويه، تحقيق: عبد السلام هارون، دار القلم، القاهرة، 1966.

13- لسان العرب: ابن منظور، دار صادر بيروت، ط3، 1994.

14- المصباح المنير: الفيومي، المكتبة العلمية، بيروت.

أسس التحليل البنوي عند دوسوسير
والدرس اللغوي العربي

د/ رشيد حليم
م.ج / الطارف

مُقـدّمة

بدايتنا مع هذه المقولة الشهيرة لأحد علماء اللسانيات الغربيين الذي أعلا فيها شان ما أنتجه العقل العربي من مبادئ المعرفة اللغوية ،وما أسسه من قواعد منهجية هامة وجادة،يقول:لم يسبق الغرب في المعرفة اللغوية-خاصة في الجانب الصوتي- إلا أمتان :العرب والهنود(1).

لقد بدأ علماء العربية القدامى درس اللغة بتوصيف جوهرها انطلاقا من هيئاتها التي تتجلى فيها، فهي كما عرفها ابن جني (ت392هـ) جهاز صوتي(2)،وبمفهومنا المعاصر بنية صوتية ضخمة تتمتع بنظام هيكلي منسجم ،وهو ما أشار إليه أولمان في شانها وحدودها قال:إن اللغة ليست عبارة عن قضية من العناصر المتغايرة ،بل هي نظام مهيكل حيث أن الكل متماسك ومتضامن وحيث أن كل عنصر يستمد قيمته من موضعه البنوي(3).

هذه الظاهرة اللسانية الملاحظة من عالمين جليلين تشير-رغم الهوة الزمنية التي تفصلهما-إلى وحدة التأسيس للمفهوم الذي تشغله اللغة ضمن حيز منهجي شيده سوسير(ت 1913م) لموضوع اللسان في إطار مشروعه البنوي.

وفي هذا السجال تحاول مقالتي عندئذ محاورة جانب من هذا المشروع السوسيري الكبير،ونظرا لضخامته وصعوبة إنجازه قصرنا التحليل على آليتين مختلفتين

في ظاهرهما ملتحمتين في جوهرهما،هما: نظام القيمة اللسانية كما سمى سوسير ،وسهل لنا فهمها عندما مثلهما بلعبة عالمية هي: "الشطرنج"(4)، كما تسافر مقالتي إلى إحضار الماضي اللغوي العـربي وتجلي واقعـه المعـرفي والمنهجـي ، وتستقصي مفـاهيم ذانـك المرتكزين بمقاصدهما ضمن رؤية مقاربتية للتجاذب الفكـري وتقـاطع تأصـيلا تـه العلمية.

لاشك في أن التـأريخ للـماضي اللغـوي الإنسـاني والحـاضر اللسـاني يسـتجمع اتجاهات متغايرة ،قد تكـون متغـايرة إلى حـد التعـارض،رغم انبجـاس الأصـول مـن مشرب مماثل،حيث تأسست القواعد اللغوية الأولى على مبادئ متشـابهة،والتأمت في أغراض مشـتركة ،نحـو التوافـق في رؤيـة موضـوعاتية للسـان والنظـر إلى حقيقتـه الوظيفية كغرض مجرد، متمفصلة مستوياته .

هـذا التقـارب المنهجـي ينـدرج ضـمن إشـكالات الـدرس اللسـاني العـربي الـراهن، كما يحيـل إلى واقعـه الباحـث المعـروف عبـد القـادر الفـاسي الفهـري في مؤلفه:اللسانيات واللغة العربية ،حيث يستشرف واقعـا آخـر لرهانـات اللسـانيات العربية التي تروم بناء نظرية تؤرخ للفكر اللغوي العربي، بعيـدا عـن الإسـقاطات الظرفية بتبني منهجية المحاور والنفاذ إلى الأفكار الدالة والمبـادئ المحوريـة للـدرس اللغوي عند العرب(5).

1-في مشروعية المقاربة:

بناء على هذا الاعتراف العلمي المميـز، نؤكـد عـلى وجـود شـعاعات تقـارب معـرفي ومنهجـي بـين كثـير مـن موضـوعات الـدرس اللغـوي العـربي والنظريـات اللسانية،ونعتقد أن هذا التقـارب يتجـاوز تحديـد مفـاهيم المصـطلحات وظواهرهـا ووسائل صياغتها إلى آليات فهمها، وتحليل مضامينها.

ومن هذه الزاوية تأتي مشروعية إعادة قراءة الموروث اللغوي العربي من أجل استثمار ما وعاه من مفاهيم وأفكار وتعليقها بما سطره أصحاب المدارس اللسانية،وما أنتجه روادها من نظريات ،ومقاربة تلك الجهود العلمية التي نقـب عنهـا الدارسـون

عربا وغير عرب ،والتي قد تستوفي مطالب الفكر اللساني الحاضر، كما يقول الأستاذ مازن الواعر :لا أريد أن أقول -لأنني عربي-إن التراث اللغوي العربي يعد تحولا كبيرا في مسيرة التراث اللغوي العالمي،ولكنني أقول هـذا لان الحقـائق العلميـة حـول هـذا الموضوع مثبة تاريخيا ،أنه لو التفت الغرب المعاصر إلى التاريخ اللغوي للتراث العربي لكان علم اللسانيات الحديث في مرحلة متقدمة عن الزمن الذي هو فيه،هذه الحقيقـة التي شاركني فيها عالم اللسانيات الأمريكي تشومسكي حـول هـذا الموضـوع خـلال حوار أجريته معه عام 1982م ، وقد نشرت ما قاله تشومسكي حول هذا الموضـوع في مجلة اللسانيات (6) الصادرة عن معهد العلوم الإنسانية التابع لجامعـة الجزائـر سـابقا ،جامعة يوسف بن خده -رحمه الله –حاليا في المجلد 6 سنة 1984(7).

هذه التأكيدات التاريخية والعلمية إنما تفوض سلطة الاعـتراف بعظـم تراثنـا و إشراقه،وسلطة مشروعية تقديمه إلى الباحثين والدارسين ،وذلك بما تسمح به قواعـد الإنتاج العلمي، وقد استخلصنا جانبا مقاربتيا بما جاءت بـه بعـض محطـات المشروع البنوي السوسيري، وما صاغه بعض النابهين من علماء العربية القدامى من أمثال ابـن جني ، والجرجاني، وابن عربي وغيرهم، رغم مـا يفصـل هـؤلاء مـن حـواجز زمانيـة ومسـاحات مكانيـة طويلـة وشاسـعة .إضـافة إلى اخـتلاف السـياقات التاريخيـة والحضارية والوسائل المساعدة على البحث،واختلاف الذهنيات العلمية التي تشـتغل بوظائف التقنين وما إلى ذلك.

ولقد صاغ سوسير أفكاره اللسانية في مؤلفـه الشـهير: Cours de linguistique générale وأبان عن رؤيته العلمية ،وقد ذلـل لنـا رولان بـارت تلـك المفـاهيم التـي صاغها أستاذه(8)، حيث حفر عن الأصـول المعرفيـة للنظريـة البنويـة السوسـيرية ،وأهال التراب عن جذورها، ثـم أفـاض في تحليـل مرتكزاتهـا ،نحـو تحليـل العلامـة اللسانية واعتباطية الـدليل ،ومفـاهيم النسـق، (9) والنظـام (10) واللسـان كظـاهرة اجتماعية، معيدا قراءة السياق المعرفي برمته للعصر الذي أنتج فيـه سوسـير أفكـاره ،

حيث نلحظ جوانب من تـأثره بعلـم الاجـتماع ،وعلـم التشر-يح ،وعلـم الاقتصـاد، وكذلك الانقلابات العلمية التي شهدتها بيئة القرن 19 ومطلع القرن 20.

من هذا، وذاك، نستجلي أفكار الرؤية البنويـة التـي أحاطـت بهـا قواعـد المعرفـة اللسانية السوسيرية التي أتم غاياتها تلامذته من بعده ، والجنوح إلى مـا أقامـه العقـل اللغوي العربي في هذا المضمار، وغايتنا العلمية هي إيجاد إطار للفكـر البنـوي داخـل إرث لغوي عربي أصيل ومشهود، قصد ملامسة بعـض أشراط التقـاطع والالتقـاء مـن جهة الجهاز المفاهيمي ومن جهة تحليله ونقده.

2- اللغة مؤسسة بنوية :

أصل مصطلح البنية يوناني ،ومعناها البناء ،وهذا ما ذهب إليه جورج مونـان حين رأى أن كلمة بنية ليست لها أي رواسب وأعماق ميتافيزيقية ،فهي تـدل أساسـا على البناء بمعناه العادي (11). ويشكل موضوع البنية في الدرس اللساني محورا أساسيا يكاد يقصر المنهج اللساني في طرائق بحثه على المنهج البنوي ،ويرجع هذا إلى أسباب معرفية ،منها على وجه الخصوص ما أنجزته اللسانيات على يد فرديناند دو سوسير من تقدم علمي سمح لها أن تحقق بعض الشروط العلمية المساوية لبقية العلوم الصحيحة.

أما اللغة التي هي موضوع البنية، نظام تواصلي دال(12)، فهي الوسيلة المهمـة لكل ما هو دال ، وهي الأداة المعرفية المثلى،وهي في الوقت نفسه مجال للمعرفة تتمتـع بقوانينها وبنياتها وشروط تواجدها.

ومن هنا فإن موضوع الدراسة اللسانية الوحيد هـو اللغـة التـي ينظـر إليهـا كغرض علمي قائم بذاته ،ويدرس في ذاته لا يحتاج إلى عنصر- خـارجي لتحديـدها ، فاللغة في المنظور السوسيري نظام لا يعرف إلا نظامه الخاص(13) ،وتعني كلمة نظام : منظومة القضايا التي تحدد ضمن اللغـة ،اسـتعمال الأصـوات والصـيغ، والتراكيـب ، وأساليب التعبير النحوية والمعجمية(14).إذن اللغة نظـام يتـألف مـن بـنى صـوتية ، ومعجمية ، وتراكيب وجمل، ودلالات ومعاني واعتبارها أنظمة لسـانية قائمـة بـذاتها ، ومن ثمة فإن مفهوم النظام والنسق هو المقدمة الأولى لمفهـوم البنيـة التـي أشـار إليهـا

سوسير في التقابلات التي أقامها، بل هناك تماثل في مفهوم" (الشكل-البنية) و(النظام -النسق) كما استعمله دوسوسير ، يقول اللساني تيتانوف :"إن خاصية العمل الأدبي الفريدة تتمثل في تطبيق عامل بنائي على المادة لصياغتها وتعديلها، أو حتى تشويهها ، هذا العمل التركيبي لا تمتصه المادة ،ولا تتوافق معه ،بل ترتبط معه بشكل متمركز بحيث لا يكون هنا تعارض بين المادة والشكل ،بل تصبح المادة نفسها مشكلة،إذ لا توجد مادة خارج التركيب"(15).

إن هذا التصور السوسيري للغة على أنها بنية يشكلها نظام يحكم عناصرها ، نجد ما يناظره في تراث عبد القاهر الجرجاني وغيره، فقد توارد مصطلح النظام ومشتقاته الوصفية والفعلية في ما صنعه من مؤلفات علمية، أخصها بالذكر، دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة ،فقد أشار أحد النقاد العرب المعاصرين إلى جملة من تلك الإنجازات ،ومن أجل تلك الإنجازات اللغوية وعيه باللغة وتوصيفه لها كنظام علامات تحكم وحداته شبكة علاقات تتشكل على هيئة نسيج ،غايته التدليل ،فعبد القاهر الجرجاني كما يقدمه هنا هذا الناقد علامة متميزة، منحته ثروته اللغوية و إلمامه الواسع باللغة إلمام إحساس وذوق و القدرة على الوعي بما تحمله ألفاظها من ظلال دلالية مختلفة:من المعنى بالقياس إلى المعنى بالسياق الذي وردت فيه ،فمضمون الكلمة عنده مثلا يقل أو يكثر،ينبسط أو ينكمش بحسب علاقتها بالمركب المتحرك الذي تسير فيه تلك الكلمة مع ما تقدمها وما تلاها من ألفاظ(16) .

كما كتب محمد مندور عن عبد القاهر الجرجاني بحماس فياض ،فقال إنه يستند في نظريته اللغوية التي أرى فيها ويرى معي كل من يمعن النظر أنها تتماشى مع ما وصل إليه علم اللسان الحديث من آراء ،ونقطة البدء نجدها في دلائل الإعجاز حيث يقرر المؤلف ما قرره علماء اللغة اليوم من أن اللغة ليست مجموعة من الألفاظ، بل مجموعة من العلامات وعلى هذا الأساس العام بنى عبد القاهر كل تفكيره(17).

وينسجم تصور الجرجاني لحد اللغة مع تصور سوسير لها مفهوما و غاية ،إذ يعترف سوسير بأن اللغة إنما هي بنية ونظام ،و تحكم هذه البنية مجموعة منسجمة من

الوحدات ، وهذه الوحدات تركب بعضها البعض بكيفية تؤدي غرض الإفادة ، فاللغة هي مجموع العادات الكلامية التي تمكن المتكلم من الفهم والإفهام، كما يشير في موضوع آخر إلى أن اللغة نظام يمكن بل يجب أن تعبر جميع أجزائه في تضامنها الآني .

هذا الفهم السويسري للغة يتلاءم مع ما فصله الجرجاني في شأنها، إن سوسير يؤكد على القيمة اللسانية للعناصر اللغوية في تضامها مع العناصر الأخرى في التركيب، وأن اللغة هي كل منظم لا يمكن دراسته إلا من حيث كونه يعمل ضمن مجموعة متآلفة ، إذ يستفيد كل عنصر لغوي من قيمته في الموقع الذي يتواجد فيه بالنسبة للعناصر الأخرى ، كما أن كل عنصر خارج النظام لا قيمة له .

هذا الاتفاق تحدده رؤية الجرجاني للصلات القائمة بين الكلمات التي تؤلف خطابا ، بل ركز اهتمامه على العلاقات القائمة بصورة تبادلية بين وحدات الكلام ، إذ يقول الجرجاني في تحديد مفهوم النظم والنسق: "معلوم أن النظم ليس سوى تعليق الكلم بعضها ببعض و جعل بعضها سبب بعض (18) .

ورغم اختيارنا هذا القول المقتضب في توضيحه لعملية النظم ، فإن هذا الحديث باختصاره المفيد ينشئ نظرية كاملة متكاملة ، تتخذ عناصرها أمارت في كتابه دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة .

ويلح الجرجاني على تورد هذا المسلك المفهومي في الالتفاف حول فكرة النسق أو الشكلانية بالمصطلح البنيوي الحديث، يقول :" والألفاظ على تقيد حتى تؤلف ضربا من التأليف ، و يعمد إلى وجه دون وجه من التركيب ، فلو أنك عمدت إلى بيت شعر أو فصل نثر فعددت كلماته عدا كيف جاء واتفق ، وأبطلت نظامه الذي بنى عليه ، وفيه أفرغ المعنى وأجرى ، وغيرت ترتيبه الذي بخصوصيته أفاد كما أفاد ، وبنسقه المخصوص أبان المراد نحو أن تقول في (قفَا نَبك من ذكرَى حبيب ومنزل)،(منزل قفا ذكرى من نبك حبيب) أخرجته من كمال البيان إلى مجال الهذيان، وهذا الحكم- أعني الاختصاص في الترتيب - يقع في الألفاظ مرتبا على المعاني مرتبة في النفس المنتظمة فيها على قضية العقل(19) .

ولإدراك أوجه التشابه في مفهوم اللغة كنظام ونسق عند الرجلين نستدل بما فصله سوسير في خضم ذلك، يقول:" يقوم كل شيء، -وذلك في حالة لغة ما - على علاقات ، فكيف تكون هذه العلاقات ؟. إن العلاقات والاختلافات القائمة بين عبارات ألسنية، إنما تحدث عبر دائرتين متميزتين تولد كل منهما ترتيب قيم معينة، ويوضح التقابل بين هذين الترتيبين طبيعة كل منهما الشكل أفضل فهما متقابلان لنشاطهما الذهني ".(20)

وهذا الاعتداد بالتنظير السوسيري لمفهوم النسق الذي يشكل قطب النظرية البنوية كان الجرجاني سباقا إلى الكشف عنه، كما يؤكد الأستاذ محمد عباس : " إن عبد القاهر الجرجاني كان سباقا في تقديم اللبنة الأولى للنظام اللغوي على قدر ما تقتضيه فكرة البنيوية في القرن العشرين إذ كان القصد من هذا النظام أن يشمل الصفة الكلية التي تأخذها البنية اللغوية أثناء عملية ترتيب الكلام في حالة الشعور و التعبير عنه داخل الكلمات ، فعبد القاهر يجعل هذا التعبير خاضعا إلى نظام اللغة ، مراعيا في ذلك ربط الكلمات ببعضها وفقا لما تقتضيه دلالاتها العقلية (21) .

3- مبدأ الاختيار:

الاختيار محور يحقق الرغبة في مجافاة النمط المألوف ، وهو منفذ لحرية المتكلم في اختيار أدواته التعبيرية والعدول بها عما درج عليه المتكلمون العاديون لخلق طاقة حية في التصوير والصياغة والأسلوب .

والاختيار رابطة تتعلق بالكاتب وأسلوبه كما يؤكد رولان بارت في كتابه الكتابة في درجة الصفر بقوله :" إن أفق اللسان و عمودية الأسلوب يرسمان إذن للكاتب طبيعة ، لأنه لا يختار هذا أو تلك . ويشتغل اللسان وكأنه سلبية و الحد البدئي للممكن"(22).

ومبدأ الاختيار ثنائية شهيرة من ثنائيات اللسان ، ويرتكز على محورين ، يعرف المحور الأول منه بالمحور العمودي و هو ذاك المتعلق بالصيغ التصريفية

للكلمات.و يلازمه الحضور المحور الثاني، وهو محور أفقي يشمل العلاقات التركيبية للفظ.

وتعتبر هذه الثنائية المفهومية ركنا وطيدا في اللسانيات البنوية وأسا راسخا في تحليل الوحدات اللسانية (23). وقد تنبه سوسير إلى مزية هذه الثنائية في تشريح الخطاب ، وأشار الأستاذ شكري عياد إلى ما أنتجه الفكر البنوي السويسري في تبيين هذين المستويين ، قال:" إنه – يقصد دو سوسير – لاحظ نوعين من العلاقات اللغوية، علاقات رأسية تصريفية ، وهي التي تقوم بين الكلمات المذكورة ، وكل ما يمت إليها بصفة لفظية أو معنوية من كلمات لم تذكر في النص، وعلاقات أفقية تركيبية وهي التي تقوم بين الكلمة وسائر الكلمات في الجملة(24).

والجدير بالذكر، إن المحور الاستبدالي عمودي بالنظر إلى العناصر اللغوية في سياق كلامي معين،أما المحور الأفقي أو الركني فيتمثل في علاقة العناصر بعضها ببعض وتآلفها فالمزواجات بين العناصر اللغوية الصغرى والكبرى (مورفيمات ومونيمات) على مستوى المحور الاستبدالي يؤدي إلى تشكيل وحدات أكثر اتساقا على المستوى الأفقي أو الركني،وبذلك فاللغة انطلاقا من فونيمات قليلة ومحدودة تنتج عددا لا متناهيا من المونيمات.

و بعدما تعرفنا على ثنائية المحور في البنيوية بقي لنا أن نتساءل عن وجود هذه الأفكار التحليلية عند الجرجاني وغيره ؟وما هي المصطلحات المطابقة لما نظره سوسير ومارتيني ؟.هذه الإشكالات يجيب عليها الناقد محمد عابد الجابري في دراسته عن علاقة اللفظ بالمعنى في محيط البيان العربي، بقوله:"إن إسهام عبد القاهر الجرجاني في تنظيم العملية البيانية و إماطة اللثام عن مكوناتها و آلياتها كان إسهامها مضاعفا، فمن جهة توج المناقشات السابقة حول اللفظ والمعنى ،و من جهة أخرى انتقل بهذه المناقشات من مستوى البحث في العلاقة العمودية بين اللفظ و المعنى إلى مستوى الأفقية بين الألفاظ بعضها مع بعض، و المعاني بعضها مع بعض بين نظام الألفاظ و نظام المعنى أو نظام الخطاب و نظام العقل"(25).

و المطلع على التراث اللغوي العربي يدرك أن هـذه الثنائيـة غطـت مسـاحات البحث البلاغي و الأسلوبي عند الجاحظ (26) ،و عند غيره من علماء اللغة و البيان العربيين، و من ثمة يدرك الباحث العـدل أن كـل معطيـات اللسـانيات الحديثـة كـما طورها دوسوسير لم تكن فتحا جديدا، و كان يجب ألا تكون كذلك بالنسبة للمثقف العربي. و أثبتنا حتى الآن كما يقول باحث عربي بأن اللغـة نظـام أو نسـق علامـات تربطها شبكة العلاقات من التتابعية و الاستبدالية أمر عرفه العقل العربي و قتله بحثا و دراسة لما يقرب من خمسة قرون على الأقـل، و بـذلك كنـا نسـتطيع تطـو ير هـذه المفاهيم التراثية لو أردنا ذلك مستخدمين مصطلحات عربية أصيلة، و نقدم في ختـام هذه المرحلة تساؤلا أرجو أن يستطيع بعض الحداثيين العرب الـرد عليـه هـل يختلـف مصطلح: :syntagmatique

بمعنى أفقي عن علاقات الجوار، أو الضم،ومصطلح: paradigmatique

بمعنى استبدالي أو رأسي عن الاختيار(27).

لقد وظف عبد القاهر الجرجاني مصطلح الجـوار أو الضـم كمقابـل للمحـور الرأسي و هو يؤدي مفهوم المصطلح الحديث كـاملا ،و الضـم عبـارة عـن علاقـات تحكم وحدات البنية اللغوية، يقول الجرجاني:"معلـوم أن لـيس الـنظم سـوى تعليـق الكلم بعضها ببعض، و جعل بعضها بسبب بعـض(28)، فالفعـل يحتـاج الى الفاعـل و الفاعل لابد له من الفعل، و المبتدأ يحتاج إلى الخبر وهكذا دواليك".

وهذا الذي يذكره الجرجاني يتقبله الدارسـون و يعترفـون بجدتـه ، كـما يـبرز مبتغاه عبد العزيز حمودة حين يشير إلى هذا التوجه المنهجي،يقول:إنه حيـنما ينتقـل عبد القاهر إلى المقارنة بين اللفظة تستحسـن داخـل سـياق أو تثقـل عـلى القـارئ أو السامع أو توحشه في موضع آخـر يجمـع بـين المحـورين الأفقـي و الـرأسي في جملـة واضحة، فالاستحسان و الوحشة، بقدر ارتباطهما بالسياق التتـابعي حسـب أحكـام النحو، يرتبطان أيضا بممارسة الاختيار السليم في الحالة الأولى و الخاطئ في الثانيـة، و الاختيار كما قلنا هو أساس علاقة الاستبدال(29).

وخلاصة الحديث في هذه المقارنة قولنا: إن الدرس اللغوي العربي القديم اتجه في أبحاثه إلى الآليات الواصفة و تحليل النماذج،واستعمل عُدة اصطلاحية ومفهومية أبرزت تقاطعا قويا مع برنامج اللسانيات البنوية السوسيرية،وهذا ما دفعنا إلى افتراض قد يصبح يوما حقيقة: وهي القول باتصال اللسانيات البنوية بالبحث اللغوي العربي عامة ومشروع الجرجاني خاصة.

الإحالات والهوامش :

1-أحمد مختار عمر،البحث اللغوي عند العرب،طبعة عالم الكتب،ص101

2- ابن جني،الخصائص ،تحقيق علي النجار ،دار الكتاب العربي،ج1،ص33

3-الموجز في دلالات الألفاظ،ص، 26،نقلا عن زبير دراقي محاضرات في اللسانيات العامة والتاريخية,ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر،ص،109.

4-دروس في الألسنية،ترجمة صالح القرمادي وغيره،الدار العربية للكتاب، ص،125

5-اللسانيات واللغة العربية،دار توبقال للنشر،الدار البيضاء-المغرب 1998 ، ص،34

6-مجلة اللسانيات:أول مجلة علمية متخصصة في البحث اللساني أنشأها الأستاذ الدكتور عبد الرحمان الحاج صالح في مطلع الثمانينات,وصدرت عن معهد العلوم اللسانية والصوتية بجامعة الجزائر.

7-المقال منشور كاملا في الشبكة العنكبوتية تحت عنوان :صلة التراث اللغوي العربي باللسانيات.

8-ينظر مثلا كتاب :إمبراطورية العلامات

9-النسق:مصطلح لساني عربي مترجم يقابله بالفرنسية:.(combinatoire.).والوحدة النسقية.(glossème).يقابلها الشكلية وإليها تنسب المدرسة النسقية(glossématique.).التي تأسست بمدينة كوبنهاجن سنة1935 بزعامة اللساني الكبير الدانمركي لويس يلمسليف الذي تابع أبحاثه المنهجية والمعرفية من أعمال فرديناند دوسوسير،ينظر سليم بابا عمر ،وباني عمرو،اللسانيات العامة الميسرة،طبعة الأنوار،الجزائر1990 ،ص،29مابعدها.

10-مفاتيح الألسنية ،ترجمة صالح القرمادي ص83.وما بعدها

11-دروس في الألسنية،ص9.

12-أحمد حساني ،مباحث في اللسانيات ،د-م-ج-الجزائر،ص13

13-دروس في الألسنية،ص29

14-اللسانيات العامة الميسرة،ص18

15-محمد زكي العشماوي ،قضايا النقد الأدبي بين القديم والحديث،دار الشروق، ط. القاهرة،94 ص336

16--دلائل الإعجاز،تحقيق محمد عبده،دار المعرفة للطباعة والنشر،بيروت.1978 ،ص،5

17-حمد مندور ،الميزان الجديد،القاهرة ص147

18-دلائل الإعجاز،ص،9

19- م ن،ص،.7

20-محاضرات في الألسنية العامة ،ترجمة يوسف غازي،م-و-ف-م-الجزائر،ص.92

21-محمد عباس،الأبعاد الإبداعية في منهج عبد القاهر الجرجاني,دار الفكر دمشق،ص19،وما بعدها.

22-الكتابة في درجة الصفر،ترجمة محمد نديم خشفة ،مركز الإنماء الحضاري،ط1، ص20.

23- 0أندري مارتيني،مبادئ في اللسانيات العامة، ترجمة زبير سعدي ص.30

24-محمد شكري عياد،اللغة والإبداع،مبادئ علم الأسلوب العربي،القاهرة،ص49.

25-اللفظ والمعنى في البيان العربي,مجلة فصول،ع.1،مج6،ص41

26-البيان و التبيين ، جمعه أبو ملحم ،دار الجيل، ج1،ص،92.وينظر محمد الصغير بناني،النظريات اللسانية عند الجاحظ،د-م-ج- الجزائر ،ص309

27 - عبد العزيز حمودة,المرايا المقعرة،سلسلة عالم المعرفة ،مطابع الكويت2001،ص،257.

28-دلائل الإعجاز،ص05

29-المرايا المقعرة ،ص256.

الحرب وأدواتها في شعر الخنساء

د/عمر لحسن
(ج. عنابة)

المقدّمة :

تعد الخنساء من أبرز الشعراء العرب الذين سخروا شعرهم لقضية واحدة ، حيث كتبت ديوانا يفوق عدد أبياته الألف بيت ، خصصته لرثاء أخيها صخر ، الذي قتل في إحدى المعارك التي كان يشارك فيها مع باقي أفراد قبيلته (بني سُليم) و إن كتبت بعض الأبيات ترثي فيها أخا آخر غير صخر (معاوية) ، وربما لم يكن شقيقها. إن ما كتبته من شعر ظل على مرّ العصور مضرب المثل في صدق القريحة وبلاغة الحزن ، مما جعل أحد المستشرقين يقول فيها : " ولكننا نجد فيها [في قصائدها] على قصرها ... حزنا أبلغ صدقا " [(1)] .

لا مراء في أن بحث المجال الدلالي للحرب وأدواتها ذو فائدة مزدوجة : فهو يعكس الصورة الحضارية للعصر الجاهلي، ويبرز صورة للعلاقات الاجتماعية التي كانت سائدة في العصر الجاهلي ، مما يعطي وصفا للحياة من خلال دراسة مظهر من مظاهر هذه الحياة التي وردت في ديوان الخنساء ، وهو الحرب والأدوات التي كانت تستعمل فيها من أسلحة ودروع وخيل ... وغيرها . ثم إن بحث هذا المجال الدلالي يعد من جهة أخرى لبنة في بحث المجال الدلالي للإنسان وحياته الاجتماعية في الشعر الجاهلي خاصة والشعر العربي عامة، والتطور الذي يمكن ملاحظته عبر المراحل الزمنية المختلفة، على ألفاظ هذا المجال ودلالاتها المختلفة.

مفهوم الدلالة :

1- لغــة :

جاء في المعاجم العربية أن الدلالة من مادة (د ل ل)، نقول: « أدل عليه و تدلل: البسط، وقال ابن دريد : أدل عليه وثق محبته فأفرط عليه » [2] . كما يقال: « دل عليه و إليه دلالة: أرشد. ويقال دله على الطريق ونحوه: سدده إليه، فهو دال، والمفعول: مدلول عليه و إليه، والجمع: دلائل ودلالات » [3] . فالدلالة - لغة - تعني الإرشاد والتوجيه.

2 – اصطلاحا :

عرض لتعريف الدلالة كل من علماء الأصول و اللغويين ، فقد جاءت عند التهانوي في قوله : « الدلالة بفتح الدال هي على ما اصطلح عليه أهل الميزان والأصول العربية والمناظرة ، أن يكون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر (....) والشيء الأول يسمى دالا ، والشيء الآخر يسمى مدلولا. والمطلوب بالشيئين ما يعم اللفظ وغيره » [4] . أما الشريف الجرجاني ، فذكر تعريف الأصوليين للدلالة ، فقال : « دلالة اللفظ على المعنى باصطلاح علماء الأصول محصورة في عبارة النص، و إشارة النص، واقتضاء النص » [5]، وهي عندهم « كون اللفظ بحيث إذا أرسل علم منه المعنى للعلم بوضع ذلك اللفظ لهذا المعنى» [6].

أما ابن خلدون، فذكر الدلالة في حديثه عن علم البيان، في قوله : « هذا العلم حادث في اللغة، بعد علم العربية اللغة، وهو من العلوم اللسانية، لأنه متعلق بالألفاظ وما تفيده، ويقصد بها الدلالة عليه من المعاني » [7]. وذكر ابن جني هذا المصطلح في "الخصائص" في باب سماه "الدلالة اللفظية والصناعية والمعنوية"، ليدل به على المعنى[8] . أما ابن فارس، فقد تعرض لمصطلح "المعنى"، واعتبره مرادفا لمصطلح الدلالة، حيث قال: « وقال قوم : اشتقاق المعنى من الإظهار، يقال: عنت القرية إذا لم

تحفظ الماء، بل أظهرته. وحكى ابن السكيت :لم تعن من عنت تعني ، فإن كان هذا المراد بالمعني الشيء الذي يفيد اللفظ. كما يقال: لم تعن هذه الأرض، أي لم تفد »[9].

أما المحدثون من اللسانيين ، فركزوا على تعريف العلم الذي يهتم بدراسة المعنى والدلالة - علم الدلالة- حيث يعرفه بيير جيرو بقوله : « دراسة المعنى، أو ذلك الفرع الذي يدرس الشروط الواجب توافرها في الرمز، حتى يكون قادرا على حمل المعنى» [10]. أما حلمي خليل، فيرى أنه «ذلك الفرع من العلم الذي يتناول نظرية المعنى ودراسة المفردات » [11] . و يعرفه محمود السعران قائلا : «علم الدلالة أو دراسة المعنى فرع من فروع علم اللغة، وهو غاية الدراسات الصوتية والنحوية والقاموسية» [12] . وقد جاء تعريفه عند أحمد نعيم الكراعين في قوله : « هو الفرع الذي يبحث في استخراج قوانين المعنى العام ، وهو المعنى المنوط به رصد معنى الإشارات اللغوية (الكلمات) ، و إذا ما أوغلنا في تفحص مسائله، نجده يخصص الجزء الأكبر منها لمتابعة تطورات الدلالة وتغيرها » [13] .

- **أنواع الدلالات :**

من المباحث اللغوية الهامة التي أثارت اللسانيات الحديثة ، عبر الدرس الدلالي، بناء على العلاقات التي تجمع بين الدال والمدلول ، مبحث أنواع الدلالات ، فإذا كان تحديد معنى الكلمة يتم بالرجوع إلى المعجمات اللغوية ، فإن ذلك لا يمكن أن ينسحب على جميع الكلمات التي ترد مفردة أو في سياق ، لذلك ميز اللغويون بين دلالات كثيرة، أهمها [14] :

1- الدلالة الأساسية أو التصورية : وهو المعنى الذي تحمله الوحدة المعجمية حينما ترد مفردة.

2- المعنى الإضافي أو الثانوي: وهو معنى زائد على المعنى الأساسي يدرك من خلال سياق الجملة.

3- المعنى الأسلوبي: وهو الذي تحدده قيم تعبيرية تخص الثقافة أو الاجتماع.

4- المعنى النفسي: وهو الذي يعكس الدلالات النفسية للفرد المتكلم ويظهر ذلك بوضوح في كتابات الأدباء وأشعار الشعراء التي تنعكس فيها المعاني النفسية للأدب أو الشعر بصورة واضحة اتجاه الألفاظ و المفاهيم المتباينة [15] .

5- المعنى الإيحائي: وهو ذلك النوع من المعنى الذي يتصل بالكلمات ذات القدرة على الإيحاء نظرا إلى شفافيتها [16].

وترى صفية مطهري أن للدلالة الإيحائية « أهمية بالغة، وذلك في كونه يعمل على استنباط الدلالة الكامنة في المفردة اللغوية لما تؤديه هذه الأخيرة من وظائف، بحيث يستشف قدرتها على الإيحاء بناء على ما تتميز به من شفافية معينة » [17] .

أما علماء الأصول، فقسموا الدلالات اعتمادا على معايير أخرى، ترتكز على إدراك طبيعة العلاقة بين قطبي الفعل الدلالي (الدال والمدلول) ، وهو لا يخرج عن ثلاث : اعتبار العرف ، أو اعتبار الطبيعة ، أو اعتبار العقل . وعلى ذلك فالدلالة إما عرفية ، أو طبيعية ، أو عقلية . وأخضع علماء الدلالة تصنيف الدلالات بناء على أداء السياق للمعنى ، « فالكلام إما أن يساق ليدل على تمام معناه، وإما أن يساق ليدل على بعض معناه ، وإما أن يساق ليدل على معنى آخر خارج عن معناه إلا أنه لازم له عقلا أو عرفا » [18] . وبذلك تكون الدلالات ثلاثة أصناف : دلالة المطابقة ، ودلالة التضمن ، ودلالة الالتزام، وتندرج هذه الدلالات ضمن دلالة عامة هي الدلالة الوضعية ، وهي بدورها قسم من أقسام الدلالة اللفظية .

- نظرية الحقول الدلالية :

ظهرت فكرة تقسيم المادة اللغوية التي يحتويها معجم اللغة حسب ما تقتضيه التجربة الإنسانية على يد علماء الأنثربولوجيا ، فقد كانوا يريدون معرفة المجتمعات البدائية من خلال مختلف المجالات التي تكونها اللغة ، ويعد حقل القرابة أهم ما استقطب اهتمامهم ، وهو الذي يضم ألفاظا مثل : أب ، أم ، جد ، جدة... ثم انتقلت

هذه الفكرة إلى اللسانيات المعاصرة ، والحقل الدلالي champs sémantique أو الحقـل المعجمي champs lexical هو مجموعة من الكلـمات تـرتبط دلالتهـا ، وتوضـع عـادة تحت لفظ عام يجمعها ، ويعرفه جورج مونان بأنه «مجموعة من المفـاهيم تنبـني عـلى علائق لسانية مشتركة ، ويمكن لها أن تكون بنية من بني النظام اللساني » [19]. كحقل الألوان ، وحقل القرابة العائلية ، وحقل الحيـوان ، وحقـل الزمـان ... ومـا إلى ذلـك . وهكذا ، فإن الحقل الدلالي يتكون من مجموعة من المعاني أو الكلمات المتقاربة التـي تتميز بوجود عناصر أو ملامح دلاليـة مشـتركة، حتـى تكتسـب الكلمـة معناهـا في علاقاتها بالكلمات الأخرى داخل الحقل ، لأن الكلمة لا معنى لها بمفردها ، بل يتحدد معناها ببحثها مع أقـل الكلـمات لا إليهـا في إطـار مجموعـة واحـدة [20]. وعـلى هـذا الأساس « فإن الكلمات لا تشكل وحدة مستقلة ، بل إن بعض اللغويين ينكر أن يتم اكتساب اللغة في شكل كلمات مفردة ، أو يكون المـتكلم واعيـا بـالكلمات منعزلـة أثناء عملية الكلام . و إذا بدا له ذلك في بداية الأمر ، فإن الاكتساب يكـون انطلاقـا من تركيب مقدر أو مضمر أو محذوف تفهم ضمنه الكلمة التي تعلمهـا الفـرد » [21]. وهو ما عبر عنه فندريس في قولـه : « إن الـذهن يميـل دائـمـا إلى جمـع الكلـمات و إلى اكتشاف عرى جديدة تجمع بينها فالكلمات تتثبت دائما بعائلة لغوية » [22].

وهذا يعني أن جمع الكلمات في مجموعات يعد من خصائص العقـل الإنسـاني ، الذي من طبيعته الميل إلى التصنيف والبحث عـن العلاقـة التـي تكـون أجـزاء هـذه المجموعـة أو تلـك حتـى يتسـنى لهـا فهمهـا ووضـع قوانينهـا، ثـم الحكـم عليهـا والاستنتاج[23] ، ويرى ليونز (Lyons) "أننا نفهم معنى الكلمـة بـالنظر إلى محصـلة علاقاتها بالكلمات الأخرى وصلتها بالمفهوم العام ، وعلى هـذا الأسـاس يكـون فهـم معنى الكلمة ، بفهم مجموعة الكلـمات ذات الصـلة بهـا دلاليـا " [24] ، وتعـد نظريـة الحقول الدلالية حديثة النشأة نسبيا ، وتدخل في إطار التيار البنوي ، حيث يعد الحقل بمثابة البنية الصغرى، ويرى علماء اللسانيات أن فكرة الحقول الدلالية لم تتبلـور إلا في الثلاثينات من القرن العشرين ، ويعود الفضل في ذلك إلى دو سوسير، الـذي كـان

قد وضع اللبنة التأسيسية الأولى لهذا المبحث ، حينما أومأ مسبقا إلى "وجود علائق دلالية بين المداخل المعجمية بإمكانها أن تصنف النظام اللساني إلى مجموعة من الأنساق يختلف بعضها عن بعض ، وهو ما يسميه بالعلائق الترتيبية (rapports associative) ، وتبعه في ذلك مجموعة من العلماء ، وبخاصة إس بان (Is pen (1924)، وجولس Joules (1934)، وبروتسينغ Pursing (1934) ، وتريبه Tried (1934) ، وكان من أهم تطبيقاتهم المبكرة دراسة تربية للألفاظ الفكرية في اللغة الألمانية الوسيطة .

وتقوم هذه النظرية على أساس تصنيف المداخل المعجمية تصنيفا بنيويا ، وفق علاقات مشتركة ومتنوعة كالترادف والاشتراك والتقاطع والمجاز والاحتواء ، ومن بين أهم الحقول التي نالت عناية اللغويين حقل الألوان ، غير أنه لم يدرس باعتباره ظاهرة طبيعية ، بل على أساس المعاني التي تحملها في كل مجتمع ، لتتنوع بعد ذلك الحقول ، مثل : حقل ألفاظ القرابة ، حقل النبات ، حقل المطبخ ...الخ ، والحديث عن نشأة هذه النظرية عند الغرب لا يقلل من جهود اللغويين العرب القدامى الذين حاولوا منذ فترة مبكرة من تاريخ الدرس اللغوي عندهم تأليف المعاجم على طريقة الحقول ، وهو ما يسمى عندهم بمعاجم الموضوعات أو الرسائل اللغوية ، منها كتاب الخيل وخلق الإنسان لقطرب ، فساق هؤلاء اللغويون الكثير من الحقول الدلالية المستنبطة من البيئة على شكل معجمات خاصة تغطي مجالات مختلفة ، منها :

1- خلق الإنسان : وظهر في هذا الحقل مجموعة من الكتب ألفها كل من النضر ـ ابن شميل، وقطرب ، وأبي عبيدة ، والأصمعي ، وأبي حاتم السجستاني .
2- الخيل : أبو عبيدة ، والأصمعي .
3- الحشرات : ألف فيها أبو عبيدة كتاب الحيات والعقارب ، والأصمعي كتاب النحل....
4- النبات : النضر بن شميل .... [25]

وفوق هذا ، فقد ألف كل من الثعالبي (فقه اللغة) وابـن سـيدة (المخصـص) معجما كاملا، صنف حسب الحقول الدلالية ، الـذي تكـون فيـه الكلـمات وبعـض مشتقاتها يجمعها معنى مشترك ، « وكان ابن فارس رائدا في هـذا الميـدان عنـدما ألـف معجمه "مقاييس اللغة" على الطريقة الاشتقاقية » [26] . فكل هذا العدد الكبـير مـن المؤلفات العلمية ينم عن إحساس علمي ثاقب ، ووعي فريد في عصرهم.

- **التحليل الدلالي :**

تقوم هذه الدراسة على أساس توزيع الكلمات إلى مجـالات دلاليـة [27] كـبرى وفق الموضوعات التي تتوزعها، ثم تصنيف كل مجال إلى مجموعـات دلاليـة صـغرى، تدل كل مجموعة على جزء من الموضوع الذي سـمي باسـمه المجـال الـدلالي . وهـذا التصنيف لم يأت من العدم، أو من وجهة نظر فلسفية نظريـة، وإنـما هـو نـابع مـن الدلالة المعجمية والسياقية للألفاظ التي تضمنها ديوان الخنساء . وقد اخترنـا في هـذا المقال دراسة الألفاظ الدالة على الألبسة التي وردت في ديوان الخنساء .

ويعتمد التحليل داخل المجموعات على إبراز القضايا الدلاليـة المختلفـة، مـن ترادف وتضاد، واشتراك لفظي وتعدد المعنى كما يحاول البحث إبراز السياق اللغـوي والسياق غير اللغوي (الاجتماعـي)، وعمـوم الدلالـة خصوصـيتها، مـع التمييـز بـين الدلالة المباشرة والدلالة غير المباشرة، حيث إن الشـاعرة كثـيرا مـا تسـتعمل اللفظـة استعمالا غير مباشر ، فتنقلها إلى معنى مجازي لغرض معين.

وقد استفاد هذا البحث من جهود العلماء القدامى من أمثال ابن سيده في كتابه "المخصص" والثعالبي في كتابه " فقه اللغة وسر العربية"، بالإضافة إلى بعض الكتب والرسائل الحديثة نذكر من بينها بشكل خاص رسالة مصطفى إبراهيم علي التي تحمل عنوان " البنية اللغوية لشعر عروة بن الورد"، وهي رسالة ماجستير ناقشها بجامعة القاهرة سنة 1978 بإشراف الدكتور محمود فهمي حجازي.

استعملت الشاعرة أربعين كلمة للدلالة على الحرب وأدواتها، ويمكن تقسيمها إلى مجموعتين: المجموعة الأولى أسماء الحرب، والمجموعة الثانية الأسلحة والأدوات الحربية.

أولا – أسماء الحرب :

وردت كلمة **الحرب** ستا وعشرين مرة، قالت:

شددت عصاب الحرب إذ هي مانع فألقـــت برجليها مريـــا وردت [28]

كراهية الصبر منك سجيــــة إذا ما رحى الحرب العوان استدرت [29]

والحرب قد ركبت نافرة حلت على طابق من ظهرها عــــــاري [30]

تشبه الخنساء، في البيت الأول، الحرب بالناقة التي يصعب على الراعي حلبها، فيضطر إلى عصب وفخذها ، فصخر استطاع أن يروض الحرب الشديدة، ويأخذ منها ما يشاء مثلما يروض الراعي الناقة ليأخذ منها الحليب، وبهذا الاستعمال المجازي، أرادت أن تبين أن صخرا بحنكته وتجربته يستطيع أن يتعامل مع الحرب والأعداء مثلما شاء، فإذا أراد الحرب والغزو، غزا وسبى وانتصر على أعدائه، وإن أراد السلم فما على هؤلاء الأعداء إلا القبول، لأن ذلك في صالحهم.

أما في البيت الثاني فتقول: بالرغم من أن الحرب أمر مكروه وفظيع، إلا أن صخرا المطبوع على الصبر الناشئ عليه ، يتجلد ويصبر عند اشتداد وطيسها ودوران رحاها . وعبارة **رحى الحرب** مجاز علاقته التشبيه لما تسببه الحرب من دمار وخراب، فهي رحى تطحن كل ما تجده في طريقها.

وفي البيت الثالث تستعمل الشاعرة أيضا صورة مجازية : إن الحرب قد ركبت ناقة جرباء باقرة [31]، وتقول إن هذه الحرب قد ركبت على الجزء من ظهر الناقة الذي ليس عليه لحم ولا وبر، فركوبه أشد ما يكون. فالشاعرة تشبه ما تسببه الحرب من

بلايا وخراب ودمار وقتل، بالناقة الجرباء التي تعدي بمرضها كل ما تقربه، وهذا فساد كبير لأن الجرب يضيع الماشية ويفسدها.

وردت كلمة **وغى** [32] تسع مرات دلت فيها على الحرب تقول:

فقد جرت العادات إنا لدى الوغى   سنظفر والإنسان يبغي الفوائدا [33]
فألحمتها القوم تحت الوغى   وأرسلت مهرك فيها فغارا [34]

تفتخر الشاعرة بقومها في البيت الأول قائلة إنهم تعودوا على الانتصار في الحرب وحومة القتال حتى صار الظفر عادة جارية بينهم، وأنهت البيت بقولها إن كل إنسان يريد الخير والفائدة، وهذا الكلام خير دليل على العقلية الجاهلية المبنية على حب النفس من جهة، وعلى ذوبان الفرد في قبيلته من جهة أخرى، حيث يتعصب كل فرد لنفسه داخل القبيلة إذ يريد أن يكون الأنبل والأحسن والأكثر شهرة في العشيرة، لذا وجدناهم يتنافسون في الأعمال التي توصل إلى هذه المرتبة ويتعصب الكل لعشيرتهم ولو على حساب حياتهم.

وتقول في البيت الثاني إن صخرا طعن عدوه وجعله لحمة للقوم يقطعونه بسيوفهم، ويرسل فرسه بين نواحي المعركة، يركض فيها حيث يشاء، لا يستطيع أحد أن يعترض طريقه، وذلك لقوة فارسه ومهارته في الحرب. إنها تشبه عدو صخر باللحم الذي يقدمه الصياد للصقر، وأصحابه بالصقور حيث تنقض على فريستها. وفي ذلك إهانة شديدة للعدو من جهة ، وامتداح لأخيها بالقوة والشجاعة في الحرب من جهة أخرى .

وجاءت كلمة **هيجاء** [35] ست مرات كانت فيها مرادفة لمعنى الحرب، تقول:

يرد الخيل دامية كلاها   جدير يوم هيجا أن يصيدا [36]
حامي العرين لدى الهيجاء مضطلع   بذي سلاح وأنياب وأظفارا [37]

تصف الشاعرة في هذين البيتين ما يفعله أخوها أثناء الحرب، حيث تقول في البيت الأول إن الخيل نفسها تصاب حيث ترجع والدم يتسايل من جوانبها ، وهذا كناية على كثرة الطعن والتقتال الذي أصاب أصحابها، كما تقول إنه يتصيد أعداءه مثل الصياد الذي يباغت فريسته وهو جدير بذلك لما يتمتع به من قوة وشجاعة، وفي البيت الثاني تشبهه بالأسد الذي يحمي مخبأه من كل الأعداء بشرا كانوا أم حيوانا ، مستعملا كل ما لديه من قوة وأسلحة .

وردت كلمة **كريهة** [38] للدلالة على الحرب في قولها:

على صخر وأي فتى كصخر ليوم كريهة وطعان خلـس [39]
تهين النفوس وهون النفـو س يوم الكريهة أبقى لهـا [40]

تقول في البيت الأول أنها تبكي أخاها الذي ليس له مثيل حين تشتعل نار الحرب ويصبح المتقاتلون يتطاعنون خلسة، وهذا معناه أنه يجيد كل أنواع القتال مثل المبارزة والتصيد، أما في البيت الثاني فتقول أنه يهين نفسه ويضحي نفسه بها في الحرب، وهذا أحسن من عار الهزيمة والاستسلام الذي معناه أن نساءهم ستسبى وأملاكهم ستغنم من طرف العدو المنتصر، وهذا موقف لا يتحمله إلا ضعيف النفس، أما الكريم فالموت أهون عنده من الهزيمة، كما يفهم من البيت أن إهانة النفس هو الذي يساعدها على البقاء، لأن المجتمع الذي يعيش فيه صخر قائم على قانون القوة، أي أن البقاء يكون للأقوى والأشجع، أما الضعيف فمصيره الهزيمة والذل أو الزوال والفناء.

جاءت كلمة **يوم الحفاظ** للدلالة على الحرب في قولها:

كريم المشاهد يوم الحفاظ إذا ما النساء أرنت رنينا [41]

سميت الحرب يوم الحفاظ، لأنها اليوم الذي يجب فيه على الفارس أن يدافع عن منشئه وماله وعشيرته، وهي تقول أن في هذا اليوم العصيب الذي يسمع لهوله ولعظم بلائه بكاء النساء وعويلهم، يكون صخر سيد الموقف الذي يقوم بواجبه حيث يحتمي كل من يحتمي به ويرد عنهم الخطر.

وردت كلمة معركة للدلالة على الحرب في قولها:

ما بارز القرن يوما عند معركة إلا له يوم تسمو الكرة الظفر [42]

تقول إن صخرا عندما يبارز نده من الأعداء، فهو لا محالة منتصر عليه، لأنها الأقوى والمبارزة من عادات العرب في العصر الجاهلي، حيث كانت كل قبيلة تختار أقدر المحاربين وأمهرهم، ثم يخرجان ويتبارزان [43]. ولا شك أن انهزام أحدهما أو موته يكون له وقع سيء في نفوس أصحابه، يبعث فيهم الرعب وقد يسبب هزيمتهم.

ثانيا - أدوات الحرب:

استعملت الشاعرة ثلاثة وثلاثين كلمة للدلالة على شتى أنواع الأسلحة التي كان يستعملها صخر أثناء غاراته أو حروبه، نستطيع تقسيمها إلى ثلاث مجموعات: السيف- الرمح- باقي الأدوات الحربية.

1 - السيف:

وردت ثلاث عشرة كلمة للدلالة على السيف بشتى أنواعه وصفاته، نوردها فيما يلي: جاءت كلمة **سيف** سبع مرات دلت فيها على هذا النوع من السلاح دلالة مباشرة.

تقول الخنساء:

فارس يضرب الكتيبـــة بالسيف إذا أردف الصياح الصياحا [44]

ودارت رحى الحرب تحت السيوف وكانوا هنالك لا ينثنونـا [45]

تبرز الشاعرة في هذين البيتين طريقة القتال التي كانت سائدة في عصرها، وهي المواجهة المباشرة والمبارزة، كما تصور شجاعة صخر وقوته بشيء من المبالغة حيث تقول إنه يواجه الكتيبة التي يتراوح عددها من المائة إلى الألف [46]، فيعمل فيها سيفه و يقتل منها العدد الكثير.

ووردت كلمة **مهند** مرتين للدلالة على نوع خاص من السيوف، وهو المطبوع من حديد الهند. تقول:

أنت المهند من سليم في العلا   والفرع لم يسب الكرام بمشهد [47]

استعملت الشاعرة في هذا البيت صورة مجازية عالية، حيث تشبه أخاها بالسيف المهند، ذلك أنها تريد أن تبين قيمة صخر عند قبيلته، فهو سيفهم الذي يحميهم من الأعداء، و يمنع نساءهم أن تسبى، وهو الذي يرفع عشيرته إلى العلا.

جاءت كلمة **حسام** مرة واحدة للدلالة على السيف القاطع في قولها:

بكل مهند عضب حسام   رقيق الحد مصقول رحيض [48]

بالإضافة إلى كلمة حسام التي جاءت مرادفة لمعنى السيف، فقد قدمت لنا الشاعرة في هذا البيت خمس صفات أخرى للسيف، حيث وصفته بالهند الذي معناه المشحوذ من هند السيف شحذه. كما يعني كذلك المطبوع من حديد الهند. أما الغضب فهو السيف القاطع من غضبه غضبا قطعه. ووصف كذلك بأنه رقيق الحد و مصقول وهذا معناه أنه قاطع. وجاء كذلك أنه رحيض: مغسول، من رحضه: غسله ، واستعملته الشاعرة هنا بمعنى مصقول على المجاز، كأن الماء يقطر منه لشدة صفائه. وهكذا فقد تضمن البيت ست صفات تكاد تكون مترادفة أرادت الشاعرة أن تؤكد بها نجاعة السيف.

وجاءت كلمتا **صارم** و**جراد** للدلالة على السيف في قولها:

إذا تلاءم في زعف مضاعفه   وصارم مثل لون الملح جراد (49)

ومن صفات السيف التي وردت في هذا البيت صارم وجراد اللتان تدلان على شدة صقله و قطعه، وشبهته بالملح في بياضه، وهذا كناية على فعاليته في الحرب.

واستعملت كلمة **المشرفية** مرادفة للسيف في قولها:

فر الأقارب عنها بعد ما ضربوا   بالمشرفية ضربا غير تعزيز (50)

المشرفيات سيوف تنسب إلى المشارف من قرى الشام، والشاعرة تصف امرأة وقعت في الأسر بعد أن فر أقاربها الذين لم يتحملوا ضرب سيوف المشارف.

وجاءت كلمتا **ذو الرونق والمقطع** دالة على السيف فيقولها:

ويهتز بالحرب عند الزوال   كما اهتز ذو الرونق المقطع (51)

ذو الرونق هو السيف اللامع المصقول، والمقطع هو السريع القطع، وهكذا تشبه ارتياح صخر إلى الحرب باهتزاز السيف اللامع القاطع في يد الشجاع، فهو يصول ويجول دون أن يصيبه أحد المبارزين بطعنة.

وردت كلمة **بيض الصفاح** مرادفة للسيوف في قولها:

ببيض الصفاح وسمر الرماح   فبالبيض ضربا و بالسمر وخزا (52)

تصف الشاعرة أخاها وهو ينازل الأعداء، فهو يمسك بيده الأولى السيف العريض المصقول يضرب به الأعناق، ويمسك بيده الثانية رمحا أسمر يخزنه الأعداء،

وهكذا تكون له مردودية عالية في القتال، ويساهم بقسط وافر في انتشار جيش قبيلته.

وجاءت كلمتا **أبيض ومهوى** دالة على السيف في قولها:

بأبيض صاف كمثل البرو   ق تضنه ملك أروع (53)
بمهوى إذا أنت صوبتـه   كأن العظام له خروع (54)

تشبه السيف في البيت الأول بالبرق في بياضه وصفائه، وهو يلازم صاحبه صخرا الذي تصفه بالملك الأروع أي السيد الكريم، مما يزيد هذا السيف قدرة على الفتك بالأعداء، أما في البيت الثاني فتذكر نموذجا آخر من السيوف وهو المهوى الذي يدل على الرقيق من السيوف، وتقول أن صخرا صوب ذاك المهوى نحو أحد الأعداء، يقطع كل ما يجده في طريقه، حتى أن العظام رخوة لينة مثل الخروع، وهذا تعبير مجازي يدل على الفعالية والقوى التي يهوي بها السيف.

2 – الرمح :

وردت ثماني كلمات دلت على الرمح بشتى أنواعه وصفاته نعرضها فيما يلي:

وكم من فارس لك أم عمر   يحل برمحه الأنس الحريدا (55)
رمحين خطيين فـــــي   كبـد السمـــــاء سناهمـا (56)

تقول الشاعرة في البيت الأول، أنه ليس هناك فارس مثل صخر، فهو الذي يحتمي به الرجل الذي انفرد عن الجماعة بإبله ليرعاها ويتبع بها الكلأ، فهو إن لم يحتم برجل قوي مثل صخر، معرض للاعتداء والسطو على ماله، أما إذا احتمى بصخر فلا أحد يطمع فيه.

أما في البيت الثاني، فهناك تعبير مجازي، إذ تشبه أخويها بالرمحين اللذين صنعا بالخط وهي مدينة في البحرين اشتهرت بصناعة الرماح [57]، وتقول أن ضوءهما قد أضاء في رابع السماء.

إن الشاعرة من خلال هذا التشبيه تريد أن تبرز شيئين: الأول مادي ، وهو أن صخرا ومعاوية يشبهان الرمح في الضمور والرشاقة، فهما ليسا بدينين، بل ممتدان مثل امتداد الرمح، والثاني معنوي، وهو إبراز شجاعتهما في الحرب وبطشهما في مصارعة الأعداء.

وجاءت كلمة **قناة** [58] خمس مرات دلت فيها على الرمح، تقول:

لقد قصمت مني قناة صليبة ويقصم عود النصب وهو صليب [59]

له بسطتا مجد و كف مفيـدة وأخرى بأطراف القناة شقورها [60]

تشبه الشاعرة في البيت الأول شدة حزنها وذهاب قواها بانكسار القناة الصلبة، وكيف لا تنكسر عزيمتها وفؤادها الضعيف وهناك ما أقوى بكثير منها مثل عود النصب معرض للكسر، فانكسار القناة هنا كناية عن انفطار قلبها من لوعة الحزن، أما في البيت الثاني، فتقول أن صخرا له سببان للافتخار بنفسه: أولهما كرمه، إذ أن كفه تفيد الناس بما تقدمه من إحسان وعطاء والثاني، بأسه وبطشه إذا يطلب حقه بحد رمحه، فهو ليس بالضعيف الخوار .

ببيض الصفاح وسمر الرماح بالبيض ضربا وبالسمر وخزا [61]

وكل طويل المتن أسمر ذابل وكل عتيق في جياد الصفائح [62]

يسمى الرمح إذا أخذت قناته من غابتها وقد نضجت ويبست، فإذا قومت خرجت سمراء، تقول في البيت الأول أن أهلها لما لقوا أعداءهم في ساحة الحرب، هجموا عليهم بكل ما يملكون من أسلحة، فمنهم من يطعن بالسيف ومنهم من يضرب بالرمح، فالبيت كناية على كثرة الأسلحة التي يملكونها، وكثرة الطعنات التي وجهوها

إلى أعدائهم، أما في البيت الثاني فتصور الشاعرة عظمة المصيبة التي نزلت بها عند موت صخر، فتقول أن كل شيء حزن على فقده، حتى رمحه الطويل الأسمر الذي تصفه بالذبول لدقته واهتزازه، وهي صفات الرماح الجيدة، فهذا الرمح سيبقى حبيس الدار، ويفقد كل النشاط الذي عرفه، صخر وكل الغارات والحروب التي تحملها معا، فقد صورت لنا هذا الموقف أحسن تصوير، إذ كان رمحه وسيفه قد حزنا عليه، فهذا يعني أن هذه الأشياء كانت ذات قيمة كبيرة عند صخر حيث لا تفارقه أبدا، من جهة كما تعني أن موته جعل الحيوان والجماد يحزن عليه فما بالك بالإنسان، فلذلك بحق للخنساء أن تبكي لفقده مادامت الحيوانات والأشياء تبكي عليه.

وجاءت كلمة **رديني** ثلاث مرات للدلالة على الرمح، تقول:

ولم يرد في خيل مجنبة القنا ليروي أطراف الردينية السمر [63]

مثل الرديني لم تنفذ شبيبته   كأنه تحت طي البرد أسـوار [64]

تتأسف الشاعرة وتتحسر على موت أخيها في البيت الأول، فتقول كأنه لم يخرج مع أصحابه للغزو والغارة، ورماحهم موضوعة على جانب الفرس لكي لا يصيبوا بها أصحابهم، هذه الرماح الظمآنة لا ترويها سوى دماء الأعداء.

وتدل كلمة الردينية على الرماح التي كانت تصنعها امرأة اسمها ردينة، كانت تحكم صنعها هي وزوجها [65]. أما البيت الثاني فقد سبق التعليق عليه، وربما نضيف هنا أن تشبيه صخر بالرمح الرديني دلالة على أن هذا النوع من الرماح كان جيدا ولا يملكه إلا الشريف.

وجاءت كلمة **مقوم** للدلالة على الرمح في قولها:

بمقوم لدن الكعوب شباته   درب الشباة كقادم النسر [66]

تصف الشاعرة في هذا البيت الرمح الذي أصاب صخرا وقتله، ولا شك أنه رمح جيد، فهو مقوم لين يهتز إذا هزه صاحبه، يشبه جناح النسر الأعلى في استوائه وإرهافه، وهذه الصفات كلها تبين جودة هذا الرمح الذي لا يملكه إلا فارس ماهر خبير بشؤون الحرب.

وردت كلمة **سنان** خمس مرات للدلالة على حديد الرمح [67]، تقول:

مثل السنان تضيء الليل صورته   المرارة حر وابن أحـرار [68]

وقافية مثـــــل حد السنـــا   ن تبقى ويهلك من قالها [69]

استعملت الشاعرة كلمة السنان في البيتين السابقين استعمالا مجازيا، إذ تشبه به أخاها في البيت الأول من حيث صفاء الوجه، فهو يبدو كالسنان المصقول الذي يلمع فيضيء نوره الليل كأنه مصباح منير، لكن هذا الصفاء و النور يخفيان شدته، حيث تقول، أن مذاقه .... وهذا كناية على صعوبة النيل منه و التغلب عليه. أما في البيت الثاني، فإنها تشبه القصيدة بحد السنان نظرا إلى جودتها وشدتها ومضائها، حيث كان العربي في العصر الجاهلي يتأثر بالبيت الشعري- مدحا كان أم هجاء - أكثر من أي شي آخر، إذ كان للشعر قيمة اجتماعية لا مثيل لها، فالشعر يستطيع أن يرفع ممدوحه إلى المراتب الاجتماعية كما يستطيع أن يحط من قيمة مهجوه إلى أدنى المراتب.

ثالثا - باقي الأسلحة والأدوات الحربية:

اشتملت هذه المجموعة على ثلاث عشرة كلمة دلت على السهم والدرع واللواء، وكلها أدوات كانت تستعمل في الحرب:

1 – السهم :

وردت أربع كلمات ودلت على هذا النوع من الأسلحة، نوردها فيما يلي:

جاءت كلمة **سهم** ثلاث مرات في قولها:

لكن سهام المنايا من يصبـــــن له لم يشفه طب ذي طب ولا راق [70]

أرى الدهر يرمي ما تطيش سهامه وليس لمن قد غاله الدهر موجع [71]

رمتنـا فلـم يخطنـــــــــا سهمهـا كذاك الحوادث حينا فحينـا [72]

نلاحظ أن الشاعرة استعملت كلمة السهم في الأبيات السابقة استعمالا مجازيا ، إذ أنها تشبه الموت بالمحارب الذي يوجه سهمه للإنسان. إن الموت في نظر العربي تشبه في كثير من الجوانب الرامي بالسهم: فهو يترصد الإنسان ويراقبه مثلما يراقب الرامي عدوه في المعركة، وهو يصيب الإنسان على غفلة من أمره مثلما يفاجئ الرامي ضحيته، إذ المحارب لا يحس بالسهم الذي يوجه إليه إلا عندما يصيبه، ومن جهة أخرى فإن الموت إذا رمى شباكه على أحد فلا مفر له منها، وكذلك السهم الذي لا يخطئ هدفه إلا نادرا لأن الذي يقوم بمهمة الرمي في الحروب من أمهر الرماة.

وردت كلمة **النبل**[73] للدلالة على السهم في قولها:

فألقوه لسيوفكم ورماحكم بندحة من النبل كالقطر [74]

تحرض الشاعرة قومها ليأخذوا بثأرهم من قتلة أخيها، وتبرز هنا الوظيفة التي كانت تقوم بها المرأة في العصر الجاهلي، حيث كانت هي التي تحمس الرجال للحرب وللأخذ بالثأر خاصة إذا كان القتيل من دمها [75]. فالشاعرة هنا تطالب منهم الخروج إلى أعدائهم مدججين بكل الأسلحة التي يملكونها، ويوجه لهم رمية واحدة بالسهام

تتساقط عليهم كالمطر فهي هنا تشبه السهام وهي تتساقط كالمطر الغزير مستعملة لفظة القطر.

جاءت كلمة **نضي** (76) للدلالة على السهم في قولها:

فمال في الشد حثينا كما   مال نضي الرجل الأعسر (77)

تصف في هذا البيت الفرس الذي يركبه صخر، فتقول إنه يشبه السهم في سرعة عدوه، وهي هنا تريد أن تبين أن الفرس من كثرة النشاط الذي يبذله في عدوه يميل تارة إلى اليمين وتارة إلى اليسار مثل السهم الذي حكم عمله فهو يتوجه نحو هدفه متذبذبا، وقولها إن الراعي أعسر دلالة على السرعة القوية التي وجه بها السهم لأنه يلوي نفسه في رمية.

وردت كلمة **نبعه** للدلالة على القوس الذي يرمى به السهم في قولها:

ونبعة ذات أرنان وولولة   ومارن العود لا كز ولا عاد (78)

تصف في هذا البيت قوس صخر ورمحه، فتقول إنه قوس جيد يسمع صوتا عند الرمي به كأنه ولولة (79) وتدل كلمة نبعة في الأصل على الشجر الذي يصنع منه القسي(80)، واستعملت هنا للدلالة على القسي، من باب التوسع في المعنى وفي الشطر الثاني، تقول إن رمحه لينة فهي ليست كزة؛ أي صلبة، إذ أن الرمح الجيد هو الذي يتصف بالليونة لأنه إذا كان صلبا ينكسر عند الطعن به. وهذه التفاصيل التي تقدمها الشاعرة عن الأسلحة دليل على معرفتها الجيدة بأنواع السلاح التي كان يستعملها العربي في شتى حروبه ، وربما يعود ذلك إلى أن المرأة هي التي كانت تسهر على تجهيز سلاح الرجل ، من صقل السيوف ، وتركيب النبال والرماح ، و إعداد الدروع ، ومنهن من عرفت بصناعة الأسلحة في ذلك العصر . وهذا من شأنه أن يعطي صورة مختلفة

عن المرأة الجاهلية ، فهي كانت عنصرا فعالا في المجتمع يقف إلى جانب الرجل في شتى أمور الحياة .

2 – الدرع :

جاءت ثماني كلمات تدل على الدرع، وهي من أدوات الحرب، إذ كان المقاتل يلبسها لتقيه من طعنات الأعداء.

وردت كلمة **سربال** دالة على الدرع في قولها:

فيوما تراه على هيكل أخا الحرب يلبس سربالها [81]

إن قول الشاعرة هنا أن صخرا أخو الحرب معناه أنه ملازم لها، فهو مسعرها وهو مستعد دائما لها إذا تراه ويلبس درعه، وتدل كلمة سربال على الدرع كما تدل على القميص، يقول تعالى: ﴿ وجعل لكم سرابيل تقيكم الحر وسرابيل تقيكم بأسكم ﴾[82]، فالسرابيل الأولى هي القميص والثانية هي الدرع.

وجاءت **شليل** للدلالة على الدرع القصيرة في قولها:

وخيل لبست لأبطالها شليلا ودمرت قوما دمارا [83]

يقترب معنى هذا البيت السابق إذ تقول إنه لبس درعه القصيرة ثم خرج لأبطال أعدائه، وأوجعهم ضربا بالسيف حتى قضى عليهم ودمرهم. ويوحي معنى الدرع القصيرة بأن صخرا كان شجاعا وقويا ، حيث إنه لا يريد أن يحتمي بالدرع الطويلة التي تحميه من كل الطعنات ، لأنه بسبب سرعته وقوته يستطيع أن يتجنب طعنات أعدائه ، كما أن الدرع القصيرة تكون أخف وزنا ، مما يسمح له بالتحرك السريع . وربما يختار نوع الدرع (الطويلة أو القصيرة) بحسب نوع المعركة التي سيخوضها وبحسب قوة العدو وشدة المواجهة.

وردت كلمة **دلاص** لتدل على الدرع الملساء في قولها:

وكل دلاص كالأضاة مذالة　　　وكل جواد بين العتق قارح [84]

لقد قلنا من قبل إن أسلحة صخر تبكي عليه بعد موته، وفي هذا البيت تواصل الشاعرة هذه الفكرة، حيث تقول إن درعه الملساء التي تشبه ماء الغدير في صفائه ونقاوته، تبكي عليه كما وصفتها بالمذالة ، وهي الطويلة الذيل التي تحمي سائر الجسم[85]. وهذا البيت تأكيد للكلام السابق ، حيث إنه يملك درعا قصيرة (الشليل) ، ويملك درعا طويلة (المذالة) .

وجاءت كلمة **زعف** للدلالة على الدرع الواسعة [86] في قولها:

إذا تلاءم في زعف مضاعفة　　　وصارم مثل لون الملح جراد [87]

تصف الشاعرة في هذا البيت أخاها وهو يستعد لخوض المعركة، حيث تقول إنه يلبس اللائمة وهي الدرع التامة [88]، كما تصفها بالاتساع وكونها منسوجة حلقتين. وهنا إشارة إلى نوع آخر من الدروع ، وهي الواسعة المضاعفة .

وردت كلمة **سابغة** للدلالة على الواسعة [89] في قول الخنساء:

تكفكف فضل سابغة دلاص　　　على خيفانة خنق حشاها [90]

تقول إنه يحتمي وراء درعة الواسعة اللينة وهو راكب فوق فرسه الضامر التي وصفتها بالخيفانة.

جاءت كلمة **حلق الحديد** للدلالة على الدر المسرودة في قول الشاعر:

متسربلي حلق الحديد　　　تخالهم فيه جمـــــالا [91]

تصف الشاعرة المحاربين وهم مدججين بالسلاح لابسين دروعهم وتشبههم بالجمال من حيث سطوتهم والدرع المسرودة هي المثقوبة [92].

3 - اللـــواء :

جاءت كلمة **لواء** ثلاث مرات دلت على الراية في قولها:

حمال ألوية شهاد أندية	قطاع أودية للوتر طلابا [93]
حمال ألوية هباط أودية	شهاد أندية للجيش جرار [94]
شهاد أندية حمال ألوية	قطاع أودية سرحان قيعان [95]

إن الأبيات السابقة تبدو وكأنها بيت واحد ما عدا اختلاف بسيط في كل بيت. تقول هنا إن صخرا يُكثر من حمل الألوية مستعملة صيغة المبالغة، وهذا معناه أن صخرا هو الذي يترأس جيش قومه في كل غاراته وحروبه [96] ، لأن حامل اللواء يكون أشرف الجميع وأشجعهم وأكثرهم تجربة بأمور الحرب، كما أعطته صفات أخرى تبرز ارتفاع قدره ومكانته الاجتماعية، خاصة حضوره الاجتماعات والمشاورات التي يعقدها أشراف العشيرة .

إن ما يلفت الانتباه في الأبيات السابقة أن الخنساء قد وظفت مركبات إضافية مختلفة في الدال متشابهة في المدلول ، وكأنه تكرار ؛ ففي قولها (حمال ألوية) كناية عن الإقدام والشجاعة كما أسلفنا ، وفي قولها في التركيب الإضافي (قطاع أودية) كناية كذلك عن الخبرة والشجاعة ، لأنه لا يقطع الأودية إلا الخبير المتمرس ، بالنظر إلى المخاطر التي تواجه الإنسان الذي يتجرأ على النزول متمثلة في السباع والحيات التي تكثر في هذه المناطق، واستعمالها صيغة المبالغة التي تدل دلالة مباشرة على أن الموصوف معتاد على إيجاد الحلول للمعضلات .

لقد اشتركت المركبات في الظاهرة البلاغية (الكناية) ، وفيها إشارة دائمة إلى «خصائص النموذج الرجولي المفتقدة والغائبة بغيابه » [97] . كما أن انقسام هذه المركبات في الصدور والأعجاز بتساو شكل صورا جميلة قائمة على التوازن الصوتي والبلاغي والتركيبي وحسن التقسيم . ويمكن أن نعبر عن هذه الصفات في المركبات بـ " التطريز الخفي " [98] .

الخاتمة

وفي ختام هذه الدراسة التي قمنا بها للألفاظ الدالة على الحرب وأدواتها في شعر الخنساء ، وهي إحدى أشهر شاعرات العرب في العصر الجاهلي ، يمكن أن تستخلص الملاحظات التالية :

1- دلت أغلب الألفاظ المستعملة في هذه المجموعة على معانيها دلالة مباشرة على عكس المجموعة السابقة، ما عدا استعمال الرمح للدلالة على ضمرة الجسم وامتداده، السهم كناية على الموت.

2- تدل كثرة الألفاظ الدالة على الحرب والأسلحة والأدوات الأخرى التي وردت في الديوان، على كثرة الحروب والغزوات التي كان يشارك فيها صخر مشاركة فعالة، كما تدل على نمط الحياة التي كان يعيشها العرب في العصر الجاهلي، فهي حياة مليئة بمظاهر الحرب والغزو والسبي والأخذ بالثأر، إذ يكون الرجل القادر على الحرب في تأهب دائم لها، لرد غارة تشنها قبيلة معادية، أو الهجوم على بعض الأعداء، أو الأخذ بثأر قتيل من العشيرة أو تلبية نداء قبيلة متحالفة معهم.

3- طغت الألفاظ الدالة على السيف والرمح على باقي الأسلحة الأخرى، مما يبن أهميتهما عند العرب. إن الخنساء التي تقول إن سلاح أخيها صخر، إما أن يكون سيفا أو رمحا، تريد أن تقول انه مغوار لا يخاف أعداءه، ذلك أن الرمح والسيف بكونهما سلاحي المواجهة المباشرة، يتطلبان شجاعة كبيرة ورباطة جأش ومهارة كبيرة، أما السهم فهو سلاح الضعفاء الذين يخافون المجابهة فيلجئون إليه لأنه يوجه من بعيد دون علم الضحية.

الهوامش والإحالات :

1 - عائشة عبد الرحمن بنت الشاطئ ، الخنساء ، سلسلة نوابغ الفكر ، دار المعارف بمصر ، ط 4 (د.ت) ، ص 74.
2- ابن منظور ، لسان العرب ، دار صادر ، بيروت ، (د ت) ، مادة (دلل).
3- إبراهيم أنيس وآخرون ، المعجم الوسيط ، مادة (دلل) .
4- التهانوي ، كشاف اصطلاحات الفنون ، سلسلة تراثنا ، 1969 ، ص 284 .
5- الشريف علي بن محمد الجرجاني ، كتاب التعريفات ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1995 ، ص 72 .
6- محمود توفيق محمد سعد، دلالات الألفاظ عند الأصوليين ، ط 1 ، مطبعة الأمانة، القاهرة 1987 ، ص 13.
7- ابن خلدون، المقدمة، ج 4، تحقيق عبد الواحد وافي، دار النشر، القاهرة، 1962، ص 1263.
8- ابن جني، الخصائص، دار الكتب المصرية، تحقيق محمد علي النجار، 1957، ص 100.
9- ابن فارس ، الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها ، تحقيق مصطفى الشويمي ، المكتبة العربية بيروت ، 1964 ، ص 192 .
10- بيير جيرو ، علم الدلالة ، ترجمة منذر عياشي ، ط 1 ، دار طلاس ، دمشق ، 1988 ، ص 16 .
11- حلمي خليل، مقدمة لدراسة علم اللغة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2000، ص 154.
12- محمود السعران، علم اللغة (مقدمة إلى القارئ العربي)، دار الفكر العربي، القاهرة، 1992، ص 261.
13- أحمد نعيم الكراعين ، علم الدلالة بين النظر و التطبيق ، ط 1 ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، 1993 ، ص 82 .
14- انظر عبد الجليل منقور، علم الدلالة، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2001، ص 64.
15- نوال عطية ، علم النفس ، ط 1 ، مطبعة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، 1975 ، ص 77 ، نقلا عن صفية مطهري ، الدلالة الإيحائية ، اتحاد الكتاب العرب ، دمشق ، 2003 ، ص 13.
16- أحمد مختار عمر، علم الدلالة، عالم الكتب، بيروت، ط 2 ، 1988، ص 36 -39.
17- صفية مطهري، الدلالة الإيحائية ، ص 13.

18- عبد الرحمن حسن حبنكه الميداني ، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة ، دار القلم ، دمشق ط 3، 1988 ، ص 27 .

19- George Mounin, dictionnaire de linguistique, p 65.

20- انظر كريم زكي حسام الدين ، أصول تراثية في علم اللغة ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة، 1985 ، ص294.

21 - أحمد عزوز ، أصول تراثية في نظرية الحقول الدلالية ، ص 12 .

22- فندريس ، اللغة ، ترجمة عبد الحميد الدواخلي ومحمد قصاص ، مطبعة لجنة البيان العربي، القاهرة ، 1950 ، ص 333 .

23- أحمد عزوز ، مرجع سابق ، ص 80 .

24- أحمد مختار عمر، مرجع سابق، صر .80

25- انظر أحمد حساني ، مباحث في اللسانيات ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر ، 1999، ص 162 .

26- عقلية عليوة ، معجم ودراسة دلالية لمدونة مختارة من ديوان ذي الرمة، رسالة ماجستير قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة الجزائر ، 1990 ، مخطوط ، ص 37 .

27 - للمزيد حول تعريف نظرية الحقول الدلالية ، ينظر :

- أحمد مختار عمر، علم الدلالة، عالم الكتاب، القاهرة، ط 2، سنة 1988،

- Georges, Mounin, Clefs pour la sémantique, édition Seghers, Paris, 1972.

- Adam Shaff, Introduction à la sémantique, Traduction du Polonais par Georges Lisovski, édition Anthropos. Paris, 2 édition.

28 - الأب لويس شيخو، أنيس الجلساء في شرح ديوان الخنساء، المطبعة الكاثوليكية، بيروت 1897 ، ص 18.

29 - المصدر نفسه، ص 19 .

30 - المصدر نفسه ، ص 113 .

31 - باقرة: مفسدة.

32 - تدل كلمة وغى على الأصوات التي تسمع في الحرب من صياح المحاربين أو صليل السلاح، ثـم توسع المعنى ليصبح دالا على الحرب عامة، انظر : ابن منظور، لسان العرب، مادة وغى.

33 - أنيس الجلساء في شرح ديوان الخنساء ، ص 51 .

34 - المصدر نفسه ، ص 100 .

35 - سميت الحرب هيجاء لأن الإنسان وهو يحارب لا يكون في حالة عادية، وإنما يكون في حالة غضب وهيجان.

36 - أنيس الجلساء في شرح ديوان الخنساء ، ص 47 .

37 - المصدر نفسه ، ص 117 .

38 - سميت الحرب كريهة لأن الناس يكرهونها لما تسببه من دمار وموت وسبي ونهب . فهي شر كلها سواء بالنسبة إلى الإنسان أو بالنسبة إلى الحيوان والطبيعة .

39 - أنيس الجلساء في شرح ديوان الخنساء ، ص 150 .

40 - المصدر نفسه ، ص 215 .

41 - المصدر نفسه ، ص 244 .

42 - المصدر نفسه ، ص 125 .

43 - حسين الحاج، حضارة العرب في عصر الجاهلية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت 1984 ، ص 109.

44 - أنيس الجلساء في شرح ديوان الخنساء ، ص 35 .

45 - المصدر نفسه ، ص 243 .

46 - ابن منظور، لسان العرب، مادة كتب.

47 - أنيس الجلساء في شرح ديوان الخنساء ، ص 65 .

48 - المصدر نفسه ، ص 185 .

49 - المصدر نفسه ، ص 52 .

50 - المصدر نفسه ، ص 126 .

51 - المصدر نفسه ، ص 165 .

52 - المصدر نفسه ، ص 154 .

53 - المصدر نفسه ، ص 162 .

54 - المصدر نفسه ، ص 162 .

55 - المصدر نفسه ، ص 64 .

56 - المصدر نفسه ، ص 257 .

57 - البكري ، معجم ما استعجم من أسماء البلدان والمواضع ، تحقيق مصطفى السقا ، دار اعلم الكتب ، بيروت ، ط 3 ، 1983 ، ج2، ص 503 .

58 - تدل كلمة قناة في الأصل على العود الذي يثبت فيه السنان، ثم أصبح يدل على الرمح بأكمله عن طريق التوسع في الدلالة، انظر ابن منظور، لسان العرب، مادة قنى.

59 - أنيس الجلساء في شرح ديوان الخنساء ، ص 16 .

60 - أنيس الجلساء في شرح ديوان الخنساء ، ص 140 .

61 - أنيس الجلساء في شرح ديوان الخنساء ، ص 145 .

62 - أنيس الجلساء في شرح ديوان الخنساء ، ص 40 .

63 - أنيس الجلساء في شرح ديوان الخنساء ، ص 88 .

64 - أنيس الجلساء في شرح ديوان الخنساء ، ص 82 .

65 - ابن سيدة، المخصص، ج2، ص 33.

66 - أنيس الجلساء في شرح ديوان الخنساء ، ص 107 .

67 - المرجع السابق، ج2، ص 32.

68 - أنيس الجلساء في شرح ديوان الخنساء ، ص 111 .

69 - ابن سيدة، المخصص ، ص 126 .

70 - ابن سيدة، المخصص ، ص 181 .

71 - ابن سيدة، المخصص ، ص 163.

72 - أنيس الجلساء في شرح ديوان الخنساء ، ص 242.

73 - ابن سيدة، المخصص، ج2، ص 51.

74 - أنيس الجلساء في شرح ديوان الخنساء ، ص 107 .

75 - يوسف اليوسف ، مقالات في الشعر الجاهلي ، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي ، دمشق، 1975 ، ص 333.

76 - تدل النضي على العود الذي يصنع به السهم، انظر الثعالبي، فقه اللغة وسر العربية، تحقيق، مصطفى السقا، و إبراهيم الأبياري، وعبد الحفيظ شلبي، مطبعة البالي الحلبي، القاهرة، 1972 ، ص 252 .

77 - أنيس الجلساء في شرح ديوان الخنساء ، ص 95 .

78 - أنيس الجلساء في شرح ديوان الخنساء ، ص 52 .

79 - ابن سيدة، المخصص ، ج2، ص 49.

80 - الثعالبي، فقه اللغة، ص 254.

81 - أنيس الجلساء في شرح ديوان الخنساء ، ص 218 .

82 - سورة النحل، الآية 81.

83 - أنيس الجلساء في شرح ديوان الخنساء ، ص 99 .

84 - أنيس الجلساء في شرح ديوان الخنساء ، ص 40 .

85 - الثعالبي، فقه اللغة وسر العربية، ص 256.

86 - ابن سيدة، المخصص، ج2، ص 70.

87 - أنيس الجلساء في شرح ديوان الخنساء ، ص 52 .

88 - الثعالبي، فقه اللغة، ص 55.

89 - ابن سيدة، المخصص، ص 71.

90 - أنيس الجلساء في شرح ديوان الخنساء ، ص 254 .

91 - أنيس الجلساء في شرح ديوان الخنساء ، ص 223 .

92 - الثعالبي، فقه اللغة، ص 256.

93 - أنيس الجلساء في شرح ديوان الخنساء ، ص 05 .

94 - أنيس الجلساء في شرح ديوان الخنساء ، ص 81.

95 - أنيس الجلساء في شرح ديوان الخنساء ، ص 41 .

96 - جاء في لسان العرب في تعريف اللواء « اللِّواء : الرايةُ ولا يمسكها إِلاَّ صاحبُ الجَيْش» ، ابن منظور ، لسان العرب ، مادة (لوي)

97 - يوسف اليوسف ، مقالات في الشعر الجاهلي ، ص 334 .

98 - التطريز هو أن يقع في أبيات متوالية من القصيدة كلمات متساوية في الوزن ، فيكون التطريز فيها كالطراز في الثوب . انظر أبو هلال العسكري ، الصناعتين ، تحقيق علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم ، دار الفكر العربي ، ط2. ص 443 .

معجم "نظام الغريب في اللغة" للربعي
(ت 480 هـ)
إطلالة على المؤلف والمؤلف.

د / الطاهر مشري
(ج. أدرار)

الملخص :

المعاجم المعنوية كثيرة فيها الذي طبقت شهرته الآفاق ، وفيها الذي لم يشتهر إلا في نواحي المشرق العربي، أما المغرب العربي فلا حظ له فيه لأسباب كثيرة ليس مقامها هنا ومن هذه المعجمات المعنوية التي لم يكن لها حظ في المغرب العربي منها معجم "نظام الغريب في اللغة" لعيسى بن إبراهيم الربعي الذي حاولت أن أضيء جوانب عنه ضمن هذ ا البحث المتواضع وتناولت فيه: حياة الربعي؛ اسمه وولادته ونشأته و انتسابه و إخوته و شيوخه و تلاميذه و آثاره ووفاته وماقيل عنه؛ثم تطرقت إلى هذا المعجم مستفسرا عن معنى كلمة "نظام" و معنى لفظة" الغريب في اللغة". معرجا على التأليف في غريب اللغة. راجعا إلى تاريخ تأليف "نظام الغريب" و شرحه وتلخيصه ، مبينا مضمون المقدمة، ومادة الكتاب و منهجه في الشرح و مصادره التي أخذ عنها ولم يصرح بها .مركزا فيما بعد على توثيقه للمادة اللغوية بالشاهد الشعري والقرآني، والحديث النبوي الشريف؛ وما يتعلق بذلك من المستويات الصوتية والصرفية والدلالية باختصار؛لأختم بخاتمة في عدة نقاط ، تناسب المقام.

مُقـدّمة :

تختلف أسماء المعاجم، باختلاف مضامينها، فهنـاك معـاجم الترجمـة، ومعـاجم الحيوان ومعاجم النبات... وهناك معاجم الألفاظ، ويقابلها المعاجم المعنوية[1]؛ التـي تفيد القارئ في إيجاد لفظ لمعنى من المعاني التي تدور بخلده، ولا يدرك التعبير الـدقيق عنه، وبرزت هذه المعاجم المعنوية على مراحـل: ففـي المرحلـة الأولى، بـرزت عـلى شكل رسائل لغوية صـغيرة، مثـل: كتـاب المطـر واللبـأ واللـبن لأبي زيـد الأنصـاري (ت230هـ).

وفي المرحلة الثانية: ألفت فيها كتب أوسع حجماً مثل: الألفاظ لابن السـكيت والألفاظ الكتابية للهمذاني .

وفي المرحلة الثالثة: برزت على شكل مدرسة إمامها أبو عبيد القاسـم بـن سـلام (ت224هـ) حيث صبت الرسائل اللغوية في غريبه "المصنف[2] "فكـان نهجـاً جديـداً يستهدف جمع اللغة بحسب الموضوعات".

ومعجم نظام الغريب في اللغة لعيسى بن إبراهيم الربعي (ت 480 هــ) ينتمـي إلى هذه المجموعة المذكورة.ولم يكتب لهـذا المعجـم الشـهرة حتـى يتداولـه الطلبـة والباحثون .وله طبعتان الأولى بإخراج المستشرق "بولس برونلله" عن مطبعة هنديـة بالقاهرة ، والثانية بتحقيق الحوالي عن دارالمأمون للتراث بيروت لبنان.

أولا :المؤلف و الكتاب :

أ- المؤلف:

1- اسمه:هو عيسى بن إبراهيم الربعي اللغوي أبو محمد[3]، وكل مصـادر ترجمتـه[4] لم تختلف في شيء مما سبق.

2 - **ولادته ونشأته.** كل المصادر السابقة تشح عن ذكر تاريخ ولادته والتعرض لحياته، حتــى أن الحمــيري قــال: ((لا أعــرف حالــه، إلا أنــه مصــنّف كتــاب نظــام الغريب))[5].وبذلك يبقى الغموض يكتنف حياته.

3- **انتسابه.**يُنسب إلى بلدة وحاظة باليمن، ويقال لها وُحاظة[6] بضم الواو، أو أُحاظة بضم الهمزة، وقال السمعاني: (الوُحاظي... وهو بطن من حمير، والمشهور بالانتساب إليها جماعة... ووحاظة قرية باليمن)[7].

4 **إخوته.**لم تفصح المصادر التي ترجمت له إلا عن اسم أخ، هو إسماعيل بن إبراهيم بن محمد الربعي... اشتهر بقصيدة في غريب اللغة سماها: (قيد الأوابد)[8].

5- **شيوخه وتلاميذه.**لم تذكر المصادر شيئاً عن شيوخه.وذكرت المصادر تلميذاً واحداً له، وهو أبو الحسن الفارسي[9].

6 - **آثاره.** كذلك لم تذكر له مصادر الترجمة إلا كتاباً واحداً، وهو (نظام الغريب).

7 - **أقوال عنه.**((قال الخزرجي: كان فقيهاً فاضلاً، نحوياً لغوياً مبرزاً، صنف نظام الغريب.

وقال الجندي: كان رأس الطبقة في اللغة، وعليه المعول في اليمن))[10].

8- **وفاته:**اتفقت كل مصادر ترجمته على سنة الوفاة ومكانها 480 هـ بأحاظة، باستثناء مصدر واحد[11]، ولكن كل المصادر تسكت عن سبب الوفاة.

ب- معجم "نظام الغريب" من العنوان إلى الألفاظ :

1- معنى كلمة نظام.

جاء في معنى هذه الكلمة:(النظم؛ التأليف... ونظمت اللؤلؤ أي جمعته في السلك... وكل شيء قرنته بآخر... فقد نظمته...

والنظام؛ ما نظمت فيه الشيء من خيط وغيره، وكل شعبة منه وأصل نظام، ونظام كل أمر ملاكه... يقال: ليس لأمره نظام، أي: لا تستقيم طريقته... النظام: العقد من الجوهر، والخرز، ونحوها...)[12].

من خلال ما سبق يمكن إدراك معانٍ متقاربة لكلمة (نظام) من معاني الجمع والاقتران والاستقامة، أي: البعد عن الاعوجاج والتشويش.

لكن على ما يبدو فإن المؤلف اعتقد أن الوحدات الغريبة بمثابة الجواهر فوجب إثباتها في نظام خاص بها يسهل فهمها.

2 - معنى لفظة الغريب في اللغة.

أول ما يتبادر إلى الذهن عند سماع لفظة: ((الغريب)) هو ما يقابلها في المعنى وهو (الوضوح)، باعتبار أن الكلام عن هذا الطرف يقتضي الكلام عن الطرف الآخر، فالواضح من الكلام: ((الذي يفهمه كل سامع عَرفَ ظاهر كلام العرب))[13]، أي: أن الذي لا يعرف غير الظاهر من الكلام، يكون الكلام غريباً عنه ولا يستطيع فهمه بسهولة، وبمعنى آخر؛ أن كل كلام له عدة احتمالات للفهم يكون غريباً، ولعل هذه هي إحدى صورتي الغرابة عند السيوطي[14]. وقد عقد ابن فارس ((باب في مراتب الكلام...)) اعتبر فيه الغرابة من فروع الكلام المشكل، حيث يقول: ((فأما المشكل لغرابة لفظه كقول القائل: يَمْلَخُ في الباطل مَلْخاً، وينقض مذرويه...))[15] فهذه الكلمات والعبارات التي جيء بها تحتاج إلى إعمال فكر وتفتيش المظان، وقيل عن الغريب: ((والغريب؛ الغامض من الكلام))[16]. ولعل ما جاء في الصاحبي، واللسان، يناسب ما جاء عند السيوطي[17].

ومما سبق نلاحظ التعميم في الإطلاق، إذ لم تحدد الغرابة بزمان، ولا بمكان، وهذا يجر إلى اعتبار الكلمة الغريبة في القديم تبقى غريبة في سائر العصور، ولا نعير أدنى اهتمام للقارئ والسامع، حيث يختلف الفهم عبر العصور، فما كان متداولا فهم، وما لم يكن متداولاً صعُب فهمه؛ وفوق ذلك، فإن الغرابة شيء نسبي[18]؛ باعتبار تغير الألفاظ من عصر لآخر، وكذا بعض القبائل التي أخذت عنها اللغة بحيث امتازت ألفاظها بالغرابة[19].

وهذا ما يدعو إلى اعتبار إطلاق لفظة الغريب في اللغة فيه نظر، حيث أن الوحدات المعجمية التي جيء بها في هذا المعجم فيها ما توشّح بالغموض، وفيها ما هو واضح معلوم.

فمن الألفاظ التي تحتاج إلى تنقيب: ((اللهق: الثور الوحشي))[20].

ومن العبارات: (فَدَرَ الفَحْل: إذا افتر عَنِ الضراب)[21].

ومع وجود لكلمات غامضة، فلم نعدم وجود كلمات سهلة، مثل: (الحالك: الأسود)[22].

ويمكن استنتاج أن المؤلف قصد إلى تقريب الألفاظ، والتراكيب المستعصية على الفهم لدى البعض وجعلها تنتظم في أبواب مختصرة ليسهل التمكن منها.

وقد اعتبر بعض اللغويين أن الغريب له علاقة مقاربة مع الوحشي والشاذ، والنادر، باعتبار أن هذه الألفاظ المتقاربة تأتي خلافاً للكلام الفصيح[23].

3 - التأليف في غريب اللغة.

لم يكن كتاب "نظام الغريب في اللغة" للربعي، إلا حلقة متأخرة في حلقات التأليف المعجمي في الغريب، الذي يشمل القرآن الكريم، والحديث الشريف، واللغة، وفي كل ذلك لا نستطيع الفصل بين كل واحد مما سبق.

وسأذكر فيما يلي بعض ما عنون باسم الغريب على سبيل التمثيل، لا الحصر، مرتباً ترتيباً زمنياً:

- غريب القرآن المنسوب لعبد الله بن عباس (ت68هـ).
- الغريب الوحشي[24] لأبي مسحل القرن الثاني للهجرة.
- تفسير الغريب[25] لأبي محمد بزرج بن محمد العروضي الوفي .
- غريب المصنف[26] لأبي عبد الله القاسم بن معن بن عبد الرحمن المسعودي (ت175هـ).
- غريب المصنف[27] لأبي عمرو إسحاق الشيباني (ت206هـ).
- الغريب[28] في اللغة لقطرب (ت206هـ).
- غريب الأسماء[29] لأبي زيد الأنصاري (ت215هـ).

- غريب الحديث[30] لأبي عبيد (ت224هـ).

- الغريب المصنف[31] لأبي عبيد (ت224هـ).

- غريب الحديث[32] لابن قتيبة الدينوري (ت276هـ).

- غريب اللغة[33] للحافظ علي بن عمر الدارقطني (ت385هـ).

- المنتخب من غريب كلام العرب[34] لابن اللوقشي (ت489هـ).

- المسلسل في غريب لغة العرب[35] لابن عبد الله التميمي (ت538هـ).

4- تاريخ تأليف نظام الغريب.

في معظم الأحوال؛ يتبين تاريخ تأليف كتاب ما بالتاريخ المحدد الذي يكتبه مؤلفه، أو بقرائن زمنية، تعطي الوجهة التقريبية لتاريخ تأليف الكتاب، أو للكاتب كتب أخرى، وهذا ما لا يوجد، ولو تمكنت من معرفة الشخص الذي أشار له بتأليف الكتاب لقدرت التاريخ النسبي، لكن كل المعلومات تشح عن مولده، ونشأته -كما سبق- وعلى ذلك يبقى الغموض يشوب تاريخ التأليف لهذا الكتاب ((نظام الغريب)).

وعدم تحديد تاريخ التأليف لا يعني الإنقاص من قيمة الكتاب، لأن قيمة الكتاب تكمن في مضمونه واستفادة الناس به، فينشأ النقد حوله، والاختصار، والشرح.

5 – نظام الغريب: شرحه وتلخيصه.

أثر الشرح والتلخيص في القديم لكل كتاب استقطب الاهتمام، وقد حظي كتاب ((نظام الغريب)) بشرح وتلخيص.

– شرحه:

لم يؤثر إلا شرح واحد لهذا الكتاب، وهو الشرح المنسوب لعبيد الله بن الإمام شرف الدين الحسيني ملك اليمن، الذي توفي سنة 973هـ[36].

- **تلخيصه:**

كذلك لم يؤثر إلا اختصار واحد منسوب لجمال الدين يوسف بن عبد الله القاهري، وسماه ((تحفة البلغاء من نظام اللغة))[37].

6- مادة الكتب.

لقد صرح الربعي فقال: "لكن أقتصر فيه على المستعمل من غريب اللغة، وما قالته العرب وتداولته في أشعارها وخطبها وتجاذبته في أمثالها ومقاماتها ومخاطباتها"[38].

من خلال الكلام السابق، يعطي لنا صورة واضحة عن المادة اللغوية التي أتى بها في كتابه، وهذه المادة تتمثل في وحدات لغوية غريبة، ليست مهملة بل مستعملة، وهذه الوحدات لم تكن بمعزل عن خطب العرب وأشعارها، بل هي في ثناياها.

شفع الوحدات المعجمية بالاستشهاد من القرآن الكريم والحديث النبوي، والأقوال والأمثال وبعض الأسجاع، واتخذ بعض القضايا الصرفية وعلق عليها، وهو بذلك يهدف إلى الوصول إلى مادة تعليمية تفيد طلاب اللغة العربية الذين تند عليهم بعض الاستعمالات تبعاً لصعوبتها، والتي ذللها المؤلف لهم.

ومادة الكتاب توزعت على الأبواب البالغ عددها مائة وخمسة أبواب، أولها وأكبرها "خلق الإنسان"، وأصغرها "باب في فروق الضروع"؛ سطر ونصف.

7- منهجه في الشرح.

لم يصرح "الربعي" بطريقة منهجه لشرح الأدوات المعجمية، ولم يشر إلى ذلك صراحة أو ضمناً؛ ولذا يتعين أخذ عينات من بعض الأبواب -للتمثيل لا الحصر- قصد استكناه منهجه في الشرح.

1- الوحدة المعجمية في نظام الغريب يمكن أن تكون لفظة واحدة، أو جملة، مثل:

"القَمَحْدُوَةُ: مُنْحَدَرُ الفَقَا عَن أَعْلَى الرأْسِ، وَجَمْعُهُ قَمَاحِد"[39].

"عَيْنٌ حَوْرَاء: إِذَا كَانَتْ شَدِيدَةَ سَوادِ السوادِ، شَدِيدة بَياضِ البَيَاضِ"[40].

2- الشرح يكون بالترادف المباشر، أو بالجملة، مثل:

"اليأْفُوخَ: الرأْس"[41].

"والقَمَعُ: وَرَمُ الأَجْفَانِ واحْمِرَارُهَا مِنْ عَارِضٍ يُصِيبُهَا"[42].

3- التمثيل يكون بالقرآن والحديث والشعر -وهو أكثرها- والأقوال والأمثال. "يقال: قاب الرمح، وقاب القوس، أي: قدر طوله[43]، قال الله تعالى: "قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى"[44].

"والكثْبَةُ مِنَ اللّبَنِ: قَلِيل مِنْه، قَالَ النبَي صَلّى الله عَلَيه وسلم: "يأْتِي أَحَدُكُمْ إِلَى المَرْأَة المغيبَةِ فَيَخْدَعُها بالكُثْبَةِ اللّبن"[45].

"والأضم، والأضمة: الحقد، والجمع أضمات، قال:

ردينة لو رأيت غداة جئنا ** على أضماتنا وقد اجتوينا"[46].

"والكلب-بالفتح: إظهار العداوة، ومنه: كلب علينا الزمان"[47].

"والخلف: الخطأ أيضاً، ومن أمثالهم: "سكت ألفا ونطق خلفاً""[48].

4- التعميم والتخصيص: بعض أبواب الكتاب تفرض التعميم والتخصيص، مثل: "باب فيما جاء في الشجاع".

"أول الشجاج الحارصة، وهي التي تقشر الجلد... وبعدها الدامية؛ وهي التي سال منها دم قليل، وبعدها الباضعة؛ وهي التي أخذت في اللحم قليلاً...الخ"[49].

5- يشير إلى المعاني المتفرعة، مثل:

"ويقال: حرب زبون للشديدة التي تزين من مارسها... وأصله الناقة الزبون... والزبن الدفع الشديد"[50].

وبالنظر إلى ما سبق من عينات مشروحة، يفيد الباحث أن ينظر إلى منهج الشرح في نظام الغريب: أيوافق منهج سابقيه أم لا؟ وهذا السؤال يستدعي جلب أمثلة لنفس الكلمة المشروحة من كتب غريب القرآن والحديث واللغة -على سبيل المثال- ثم النظر في مدى اتفاقه أو اختلافه معهم... ننظر إلى كلمة "عزين":

في مسائل ابن الأزرق لعبد الله بن عباس (ت68هـ) وتعد من غريب القرآن:

"قال نافع بن الأزرق لابن عباس: أخبرني عن قوله تعالى: "عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ عِزِينَ"[51].

فقال ابن عباس: عزين؛ الحلق من الرفاق. فسأله نافع: وهل تعرف العرب ذلك؟ فقال: نعم، أما سمعت قول عبيد بن الأبرص:

فجاءوا يهرعون إليه حتى ** يكونوا حول منبره عزينا[52].

وفي نظام الغريب: "والعزون: الجماعات، واحدتها عزة، قال تعالى: "عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ عِزِينَ"[53]"[54].

فعندما نقارن بين الطريقتين نجد الشكل يختلف، من حيث أن اللفظة أثبتت بعد الآية: نظراً لطبيعة السؤال، والشاهد على الكلمة بيت شعري.

أما المضمون فلا يختلف عند الطرفين، وإن اختلف شرح كلمة "عزين" في شكل "حلق" و "جماعات" وكلتاها لها معنى واحد.

واختلفا في الشاهد فالأول شاهده شعري، والثاني آية يريد تأكيد استعمالها.

8- مصادر نظام الغريب في اللغة.

كثير من اللغويين القدامى، يتخذون من خطبة كتبهم مجالاً لذكر الكتب التي اعتمدوا عليها في التأليف والتوثيق، وأبرز واحد لهذا الصنف هو ابن سيده (458هـ) في كتابه "المخصص" حيث ذكر في خطبة الكتاب العلماء الذين استقى من كتبهم. وهناك من اللغويين من لا يذكر شيئاً من الكتب التي اعتمدها، وصاحب "نظام الغريب" كان من هذا الصنف، حيث لم يشر لا من قريب، ولا من بعيد إلى ما اعتمده من مصادر، ولكن أثناء تحقيق الكتاب، وتوثيق نصوصه تبين بأنه يستقي معلوماته من الرسائل اللغوية القديمة وكتب الغريب؛ وهذه أبرز الكتب التي اعتمدها بدون أن يذكرها، ويأتي ذكرها بدون ترتيب:

خلق الإنسان للأصمعي . وثابت . الفرق للسجستاني . وابن فارس.الإبل للأصمعي، المطر، واللبأ، واللبن لأبي زيد (ت230هـ) النبات المنسوب لأبي حنيفة الدينوري، الرحل والمنزل للأصمعي، النخل والكرم.

الغريب المصنف لأبي عبيد، أدب الكتاب لابن قتيبة، الأضداد لابن الأنباري .

ومع أنه لم يصرح بأسماء الكتب ولا العلماء الذين ينقل عنهم، فإن ما عرض في الكتاب يحيلنا على عدد كبير من أعلام اللغة.

ثالثا :التوثيق بالشواهد.

1 - التوثيق بالشاهد الشعري.

قبل نزول القرآن الكريم، كانت للشعر منزلة لا تضاهيها منزلة أخرى لدى العرب، ولما نزل القرآن الذي بهرهم بفصاحته، لم يغب الشعر عن ساحتهم، بل كانت له أدوار كثيرة ومنها دور في فهم معاني القرآن الكريم؛ ويعضد هذا قول عبد الله بن عباس (ت68): "إذا سألتموني عن غريب القرآن فالتمسوه في الشعر فإن الشعر ديوان العرب"[55].

فكان ابن عباس يستشهد بالشعر لتأكيد شرحه لبعض ألفاظ الآيات القرآنية.

ولم يكن "نظام الغريب في اللغة" بدعا في ذلك، فقد سبق بكتب في غريب الحديث، وغريب اللغة، فيهما من الشعر ما يضاهيه وأكثر، ولكنها غير مختصرة، كما هو حال "نظام الغريب" الذي جاء مختصراً ومقتصراً على أمور فقط[56]، ومع اختصاره، جاءت شواهده الشعرية بما فيه الكفاية، حيث بلغت أكثر من تسعمائة شاهد شعري، ونادراً ما يستشهد بالشطر.

2 - صور اللوازم قبل البيت الشعري.

لقد استعمل الربعي قبل شواهده الشعرية عدة صور للازمة؛ فهو يذكر اسم الشاعر صراحة مثل: قال طرفة، وأخرى يذكر نسبته، مثل: قال الذبياني.

وهو عندما يذكر اسمه بدون نسبته، يوقع القارئ في إبهام، مثل ذكره "النابغة" أو "الأعشى" بدون تتمة النسبة، فالقارئ أمام عدة نوابغ، وأعشون، اللهم إذا كان القارئ حفاظة للشعر ونسبته.

وذكر للنسبة فقط، يوقع القارئ كذلك في إشكال، مثل: الهذلي، فالهذليون من الكثرة بحيث لابد من ذكر أسمائهم كي لا يختلط الأمر.

وتارة يستعمل أنشد، وقال: وهذه اللوازم مجترة من كتب القدماء.

3- حول الشواهد الشعرية في الكتاب.

- يأتي الشاهد الشعري بعد الوحدة المعجمية وتفسيرها مباشرة، مثل: "الشواة: جلد الرأس، قال الأفوه الأودي:

إن ترى رأسي في صلع ** وشواتي خلة فيها دوار"[57].

- يأتي الشاهد بعد فاصل من الكلام الغريب بينه وبين اللفظة المعجمية.

مثل: "ابيضاض أشفار العينين، وقلة سوادهما لترك الاكتحال، والمأق، والمؤق: مخصر العينين، وجمعه مآق، وآماق، وقال في المره:

أبيض وضاح الجبين والفم ** أحور لم يمره ولم يكلثم"[58].

- الاكتفاء بشطر من البيت، "قال ذو الرمة يصف صائداً:

أو كان صاحب أرض أو به موم"[59].

- تلفيق البيت الواحد من بيتين مختلفين لنفس الشاعر، مثل بيت المتقب العبدي:

أرين محاسناً وكتمن أخرى ** وثقبن الوصاوص للعيون.

وهو ملفق من صدر بيت، وعجز آخر، انظر: البيت الحادي عشر، والثاني عشر في المفضليات/289، وهما على التوالي:

ظهرت بكلة وسدلن أخرى ** وثقبن الوصاوص للعيون

أربن محاسنا وكتمن أخرى ** من الأجياد والبشر المصون[60].

5- تلفيق البيت الواحد من بيتين مختلفين لشاعرين مختلفين مثل:

ومدجج كره الكماة نزاله ** نهلت قناتي من مطاه وعلت

فالشطر الأول لعنترة بن شداد من معلقته، انظر ديوانه (دار صادر/26) وتمامه:

ومدجج كره الكماة نزاله ** لا ممعن هرباً ولا مستسلم.

والشطر الثاني لعلباء بن أرقم من البيت رقم 6 (الأصمعيات/162) وتمامه:

ومناخ نازلة كفيت وفارس ** نهلت قناتي من مطاه وعلت[61].

- التزامه في معظم الأحيان بشرح بعض ألفاظ البيت المستشهد به مثل: "قال رؤية:

إن يضح رأسي خلق المموه.

براق أصلاد الجبين الأجله.

بعد غداني الشباب الأبله.

المموه هاهنا: ري الوجه ونعمته، والغداني: الناعم الريان"[62].

- ذكر في أحيان ما تروى به بعض كلمات البيت، مثل:

"قال أوس:

وشبه الهيدب العبام من ** الأقوام سقباً مجللا فزعا

ويروى جزعاً"[63].

- تعدد الاستشهاد بالبيت الواحد بدون تغيير في روايته، لصلاحية وموافقة كلمات فيه تعبير عن المعنى المراد.

ومما جاء في هذه الظاهرة على سبيل المثال:

استشهاد ببيت لامرئ القيس مرتين، والبيت هو:

مهفهفة بيضاء غير مفاضة ** ترائبها مصقولة كالسجنجل

الأولى لتأكيد معنى لفظة: "الترائب"[64].

والثانية لتوكيد معنى لفظة: "المهفهفة"[65].

ج- الأطلس الشعري لنظام الغريب.

المعروف أن النحاة واللغويين العرب، كلفوا أنفسهم بوضع أطلس لغوي لجميع الشواهد اللغوية التي يحتج بها خاصة، وحدد ذلك الأطلس زمانياً، ومكانياً، لا يجوز تجاوز حدوده من الناحيتين السابقتين. فمن الناحية الزمانية فقد حدد بمنتصف القرن الثاني للهجرة للاحتجاج بأقوال الذين عاشوا في الجاهلية، أو عاشوا في الإسلام وكانوا من مخضرمي الجاهلية والإسلام من سكن البدو أو الحضر منهم على حد سواء.

أما أهل البادية فقد استمر الاستشهاد بشعرهم إلى غاية القرن الرابع الهجري.

أما الناحية المكانية التي يقصد بها تلك القبائل العربية التي أخذت منها اللغة، فكان المقياس الرئيسي للاحتجاج بأقوالها تكمن في مدى القرب والبعد، والاختلاط بالجوار، مع أجناس، وأعراق أخرى غير غريبة، فإن بعدت القبيلة عن الاختلاط والجوار أخذت أقوالها وأشعارها حجة، وإن قربت أو خالطت كان ذلك إيذانا برفض الاستشهاد بأقوالها تحرراً واحتياطاً من التأثير، والتأثر الذي يفسد السليقه العربية[66].

وتبعاً للتحديد الزماني أو المكاني ظهرت طبقات الشعراء.

الطبقة الأولى: الشعراء الجاهليون وهم قبل الإسلام كامرئ القيس والأعشى.......

والثانية: هم المخضرمون وهم الذين أدركوا الجاهلية والإسلام كلبيد وحسان......

والثالثة: هم الذين أدركوا صدر الإسلام وعصر بني أمية...........

والرابعة: الذين أدركوا العصر الأموي وعاشوا في العصر العباسي........

فالطبقة الأولى والثانية لم يقع خلاف حول الاستشهاد بشعرها وأما الثالثة فقد صح الاستشهاد بها مع شذوذ استثنائي مثله أبو عمرو بن العلاء (ت154هـ) حيث يقول: "لقد حسن هذا المولد حتى هممت أن آمر صبياننا برواية شعره، يعني بذلك شعر جرير والفرزدق... وكان لا يعد الشعر إلا ما كان للمتقدمين"[67].

ورأي عمرو بن العلاء، لم يمنع غيره أن يعارضوه فيما جاء فيه واستشهدوا بشعر الطبقة الثالثة، ولم تكن هناك غضاضة، أما الطبقة الرابعة فقد منع اللغويون الاستشهاد بها، وهذا المنع لم يكن عائقاً أمام البعض مثل الزمخشري في القرن السادس ليستشهد بشعر أبي تمام ببيت من شعر تفسير أوائل سورة البقرة[68].

وقد بلغ عدد المستشهد بشعرهم في نظام الغريب ما ينيف على المئتي شاعر، وشاعرة، احتوتهم الطبقات السابقة بنسب مختلفة... مع أن كثيراً من المستشهد بشعرهم ليسوا من الفحول وشعرهم لا يحتج به عند بعض اللغويين، وعلى سبيل المثال من هؤلاء الشعراء الكميت بن زيد، الطرماح بن حكيم، وابن قيس الرقيات[69]، وأبو زبيد، وعروة بن الورد، وعمرو بن كلثوم، وغيرهم[70].

د- شعراء نظام الغريب والطبقات.

1- الطبقة الأولى (الجاهليون):

امرؤ القيس، والنابغة الذبياني، وزهير بن أبي سلمى، وطرفة ابن العبد، وعنترة، وأوس بن حجر، وعلقمة الفحل، وأبو دواد، وقيس بن الخطيم...الخ.

2- الطبقة الثانية (المخضرمون):

الحطيئة، وعمرو بن أحمر الباهلي، والشماخ بن ضرار، والنابغة الجعدي، والخنساء والعباس بن مرداس، وأبو خراش الهذلي، وأبو زبيد الطائي...الخ.

3- الطبقة الثالثة (الإسلاميون):

العجاج، ورؤبه، وذو الرمة، والفرزدق، وجرير، والكميت، والراعي، وكثيروالقطامي...الخ.

4- الطبقة الرابعة:

أبو نواس، وبشار.

رابعا- المستويات اللغوية.

1- المستوى الصوتي:

أ- القلب:

"خزن اللحم وخنز: تغيرت رائحته، ..قال طرفة في خزن:

نحن لا نخزن فيها لحمنا ** إنما يخزن لحم المدخر"[71].

ب- تحقيق الهمزة:

"الكأس مهموزة: القدح نفسه، وكثيراً استعمالهم ذلك حتى جعلوا الكأس الخمرة عينها، قال:

وكأس كعين الديك باكرت حدها ** بفتيان صدق والنواقيس تضرب"[72].

2- المستوى الصرفي:

أ- صيغ الجموع:

"والقمحدوة: منحدر القفا من الرأس، وجمعه قماحد، قال الشاعر:

فإن يقبلوا نطعن ثغور نحورهم ** وإن يديروا نضرب أعالي القماحد"[73].

ب- صيغ التثنية:

"والخششاء: ممدود العظم الناتئ خلف الأذنين، وتثنيته خششاوان، قال العجاج:

في خششاوي حرة التحرير"[74].

3- المستوى الدلالي:

جل الشواهد الشعرية جاءت منصبة على التوثيق الدلالي ألفاظاً، وأساليب؛ لتعضيد صلاحية استعمالها:

أ- "والجناجن: عظام الصدر، قال جرير بصف قطاة:

يسقين بالأدهى فراخ تنوفة ** زغباً جناجنهن حمر الحوصل"[75].

ب- "ويقال: دفعت الرجل فقطرته: إذا وقع على قطره، قال الشاعر:

أقول لمحرز لما التقينا ** تنكب لا يقطرك الزحام"[76].

- **ملاحظات عن الشواهد الشعرية:**

1- اختلاف عدد شواهد الباب عن الآخر؛ وذلك تبعاً للألفاظ المستشهد لها، إذ هناك ألفاظ، لا يوثقها بشاهد مثل لفظة "الكاعب"[77]، وهناك الباب الرابع والثمانون "ومن أسماء القمر"[78] لم يستشهد فيه بالشعر.

2- قليلاً ما يجمع بين الشواهد الشعرية والقرآنية.

3- لم يستشهد بما فوق البيتين إلا نادراً، وعلى سبيل المثال توثيق كلمتي: القبر، والضريح، بشعر لمطيع بن إياس[79] وتوثيق كلمة "الجنان" بأبيات للخطفي جد جرير[80].

خامسا- التوثيق بالشاهد القرآني.

القرآن بلا ريب هو أعلى مراتب الكلام العربي بدون منازع والكل أذعن له خاضعاً، وبذلك فهو من ضمن الشواهد التي يحتج بها لقضايا لغوية وغيرها، وقد بلغت الآيات المستشهد بها ما يقارب الثمانين آية، وبذلك يأتي الشاهد القرآني في المرتبة الثانية بعد الشعر.

أ- أهم القضايا التي وثقتها الآيات.

1- قضايا صوتية:

الإيدال: والجدث، والجدف: القبر، قال الله تعالى: " يَوْمَ يَخْرُجُونَ مِنَ الأَجْدَاثِ سِرَاعًا"[81].

2- قضايا صرفية:

أ- صيغ الإفراد: مثل: الأجياد واحدها جيد، قال تعالى: "فِي جِيدِهَا حَبْلٌ مِّن مَّسَدٍ"[82].

ب- صيغ الجمع: ورجل ألد، وهو شديد الخصومة لا يقاوم فيها... وجمعه لد، قال الله تعالى: "قَوْمًا لُّدًّا"[83].

والشمس مؤنث والقمر مذكر، قال تعالى: "فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا"[84]، وقال: "فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً"[85].

3- قضايا دلالية:

والنقير: نقطة صغيرة في ظهرها، قال تعالى: " وَلاَ يُظْلَمُونَ نَقِيرًا"[86]. والثبات، والثبون مثله، واحدتها ثبة، قال تعالى: " فَانفِرُواْ ثُبَاتٍ أَوِ انفِرُواْ جَمِيعًا"[87].

ب- ملاحظات حول الشاهد القرآني.

1- يستشهد بجزء من الآية، تكون محل الشاهد، مثل: "غُثَاء أَحْوَى"، وتمامها: "فَجَعَلَهُ غُثَاء أَحْوَى"[88].

2- الاستشهاد بالآية لتعضيد التوثيق الشعري وتأكيده، مثل: والاجتباب: ضرب من السير... وقال:

جواب بيداء بها عزيف.

لا يأكل البقل ولا يريف.

وأصله من الدخول في الشيء، قال الله تعالى: "وَثَمُودَ الَّذِينَ جَابُوا الصَّخْرَ بِالْوَادِ"[89].

سادسا- التوثيق بالحديث النبوي:

هناك خلاف حول الاستشهاد بالحديث النبوي عند النحاة واللغويين، فمنهم من منع الاستشهاد به طولاً وعرضاً؛ لاعتبارات كثيرة، منها: عدم الوثوق من أن ذلك لفظ الرسول -صلى الله عليه وسلم- وتجويز الرواة النقل بمعنى، وأن كثيراً من الرواة كانوا غير عرب.

وأشهر المانعين أبو حيان الأندلسي (ت475هـ) رغم أن سيبويه (ت هـ) هو من أسبق من استشهد ببعض الأحاديث في كتابه.

أما المجيزون فقد اعتبروا حجج المانعين قابلة للمناقشة؛ وأنها غير منطقية حيث أن الرواية باللفظ هي الأصل، المعنى احتمال عقلي، أما اللحن الموجود في بعض الأحاديث فهو ضئيل بمقارنته بالآلاف الصحيحة، وأشهر من أكثر الاحتجاج

بالحديث النبوي ابن خروف (ت هـ) وابن مالك، ونجد بين الرأيين السابقين من أخذ الوسط وهو الشاطبي فجوز الاحتجاج بالأحاديث التي اعتنى بنقل ألفاظها[90].

وقد بلغت الأحاديث النبوية الشريفة أكثر من عشر حديثاً، وبذلك تأتي في المرتبة الأخيرة.

أ- أهم القضايا التي وثقتها الأحاديث.

1- قضايا صوتية:

القلب: خزن اللحم وخنز، تغيرت رائحته، قال النبي صلى الله عليه وسلم: "لولا بنو إسرائيل ما خنز اللحم"[91].

2- قضايا صرفية:

صيغ الإفراد: وامرأة مكيسة: تلد الكيساء، أي: العقلاء وأحدهم كيس، وفي الحديث: "الكيس من دان نفسه، وعمل لما بعد الموت"[92].

3- قضايا دلالية:

والتوشير والتفليح: تباعد الثنايا، وفي الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "لعن الله الواشمة والموشومة والواشرة والمستوشرة والواصلة والمستوصلة والنامصة والمتنمصة..."[93].

ب- ملاحظات حول الشاهد النبوي.

1- يستشهد بجزء من الحديث إذا كان طويلاً.

2- يستشهد بالحديث كاملا إذا كان قصيراً.

3- يجرد الحديث من السند.

خاتمة :

1- يعتبرهذا الكتاب من المعاجم المعنوية المهمة في التراث العربي

2- تفرد بعنوان لم تتسم به المعاجم الأخرى.

3- يكثر من الاستشهاد بالشعر.

4- لايغفل الاستشهاد بالقرآن والحديث.

5- اهتم به العلماء القدامى.

6- خزانة تراثية في كتاب.

7- غرابته ليست في ألفاظه بل في نظامه.

الهوامش والمصادر والمراجع

1- وتسمى كذلك معاجم الموضوعات.

2- مقدمة الصحاح لعبد الغفور عطار،مطابع دار الكتاب العربي القاهرة ،1956 . ص99.

3 - بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة ،جلا ل الدين السيوطي، تحقيق: محمد أبي الفضل إبراهيم ، مطبعة عيسى البابي الحلبي بالقاهرة1964. ج2/ ص235.

4- معجم الأدباء للحموي 146/16، وهدية العارفين 210/1، والأعلام ، خير الدين الزركلي ،دار العلم للملايين ، بيروت لبنان ،الطبعة الرابعة عشر ،1999.ج 5/ص283، معجم المؤلفين، رضا كحالة، دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان، د_ت ،ج8/ ص18.

5 - معجم الأدباء لياقوت الحموي ، نشر مطبعة عيسى البابي الحلبي القاهرة1936، ج16/ ص146.

6 - معجم مااستعجم من أسماء البلاد والمواضع ، أبو عبد الله بن عبد العزيز البكري الأندلسي ، تحقيق وتقديم ، جمال طلبة ، منشورات محمد علي بيضون دار الكتب العلمية بيروت ، الطبعة الأولى 1998 ج1 / ص 116. ، ومعجم البلدان ياقوت الحموي، نشر مطبعة السعادةالقاهرة الطبعة الاولى1906 ج 5 / ص363 .

7 -الأنساب للسمعاني، تحقيق :عبد الرحمن اليماني ،وزارة المعارف الهنديةحيدر أباد ، 1962. ج 5/ ص576-577.

8 - بغية الوعاة للسيوطي ج 2/ ص235 ، و إنباه الرواة القفطي، تحقيق: محمد ابي الفضل ابراهيم ، دار الكتب المصرية بالقاهرة1950ج 1/ ص226-227، وذُكر في هدية العارفين ج1/ ص210، ولم يذكر أنه أخ لصاحب نظام الغريب.

9 - بغية الوعاة 235/2.

10 - بغية الوعاة 235/2.

11 - هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين من كشف الظنون إسماعيل باشا البغدادي ، دار الكتب العلمية بيروت لبنان 1992.ج 1/ ص807، حيث جاءت سنة الوفاة 481 هـ.

12 - اللسان (نظم) 4469/6.

13- الصاحبي في فقه العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها ، أبو الحسن أحمد بن فارس ، تحقيق وضبط : عمر فاروق الطباع مكتبة المعارف بيروت لبنان ، الطبعة الأولى ، 1993 . ص 47.

14 - المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تصحيح محمد أحمد وآخرون مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركائه، القاهرة د_ت.ج 1/ ص186.

15- الصاحبي في فقه اللغة ص74.

16 - اللسان (غرب) 3226/5.

17 - المزهر 186/1.

18 رواية اللغة للشلقاني دار المعارف مصر،1971، ص90.

19 - الدراسات اللغوية عند العرب إلى غاية نهاية القرن الثالث، محمد حسين آل ياسين، منشورات دار مكتبة الحياة بيروت لبنان، الطبعة الأولى 1980ص 166.

20 - نظام الغريب 36.

21 - نظام الغريب 371.

22 - نظام الغريب 31.

23 - المزهرفي علوم اللغة وأنواعها ، السيوطي، ج233/1 -234.

24 - الفهرست لابن النديم المطبعة الرحمانية بالقاهرة د- ت. ص214.

25 - الفهرست لابن النديم 325.

26 - الفهرست لابن النديم 315.

27 - بغية الوعاة للسيوطي، ج1/ ص440.

28 - الفهرست لابن النديم ،ص 238.

29 - بغية الوعاة للسيوطي، ص 583.

30 - الفهرست لابن النديم ، ص 403 (مطبوع).

31 - الفهرست لابن النديم ،ص 323 (مطبوع).

32 - الفهرست لابن النديم ، ص 403 (مطبوع).

33 - هدية العارفين ، ج1/ ص684.

34 - مطبوع.

35 - مطبوع.

36 - انظر: مقدمة تاج العروس مرتضى الزبيدي، وزارة االإرشاد والأنباء، الكويت1965، ج 1 / ص3.

37 - كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ، حاجي خليفة دار الكتب العلمية ، القاهرة ، مصر، بيروت لبنان، 1992ج2/ ص1959.

38 - مقدمة (نظام الغريب91.

39 - نظام الغريب 94.

40 - نظام الغريب 40.

41 - نظام الغريب 50.

42 - نظام الغريب 40

43 - نظام الغريب 160.

44- سورة النجم/ الآية 8.

45 - نظام الغريب -202.

46- نظام الغريب 160.

47 - نظام الغريب 159.

48 - نظام الغريب 146.

49 - نظام الغريب 134.

50 - نظام الغريب 273.

51 - سورة المعارج/ الآية 37.

52 - الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق لبنت الشاطئ عائشة عبد الرحمن دار المعارف بمصر القاهرة 1971/ 278.

53 - سورة المعارج/ الآية 37.

54 - نظام الغريب 283.

55 - الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق 269.

56 - انظر: آخر مقدمة نظام الغريب ،12 .

57 - نظام الغريب 92.

58 - نظام الغريب 101.

59 - نظام الغريب 144.

60 - نظام الغريب 244.

61 - نظام الغريب 298.

62- نظام الغريب 98.

63- نظام الغريب 146.

64 - نظام الغريب 113.

65 - نظام الغريب 208.

66 - اقتراح السيوطي ص56، وخزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، لعبد القادر البغدادي، تحقيق وشرح : عبد السلام هارون، الناشر مكتبة الخانجي بالقاهرة، الطبعة الأولى 1986، ج1 ص 20.

67- العمدة في محاسن الشعر وآدابه، ابن رشيق القيرواني، تحقيق محمد عبد القادر أحمد عطا، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان الطبعة الأولى 2001،ج1 /ص72.

68 - خزانة البغدادي، ص 4.3.

69 - الموشح للمرزباني، تحقيق : علي البجاوي، القاهرة1965 ، ص/293-302.

70 - نفسه، ص104-119.

71 - نظام الغريب 240.

72 - نظام الغريب 195.

73 - نظام الغريب 94.

74 - نظام الغريب 94-95.

75 - نظام الغريب 121.

76 - نظام الغريب 155.

77- نظام الغريب 40

78 - نظام الغريب100

79- نظام الغريب 120

80 - نظام الغريب 121

81- سورة المعارج، آية رقم 43.

82 - سورة المسد، آية رقم 5.

83 - سورة مريم، آية رقم 97.

84- سورة الأنعام، آية رقم 77.

85 - سورة الأنعام، آية رقم 78.

86 - سورة النساء، آية رقم 123.

87 - سورة النساء، آية رقم 70.

88- سورة الأعلى، آية رقم 5.

89- سورة الفجر، آية رقم 9.

90 - الاقتراح للسيوطي تحقيق وتعليق :الدكتور احمد محمد قاسم ،الطبعة الأولى القاهرة، 1976 ، ص 52-55 .

91- نظام الغريب 204.

92- نظام الغريب 138.

93 - نظام الغريب 106.

المنهج الإحصائي ودوره في فهم الظاهرة اللغوية

أ. صافية كساس

ج. تيزي وزو

غير خاف على المهتمين بقضايا اللغة والأدب أنّ الاشتغال في أي حقل من هذه الحقول خارج مدار «المنهج» هو نوع من الفوضى المعرفية، ولا شكّ أنّ كل ممارسة معرفية من هذا القبيل قد لا تكتفي بإفراغ التراث الخاص بأمّة من الأمم من محتواه الإبداعي الحقيقي، بل تعمل على تحويله إلى عقبة من شأنها أن تقف عائقا أمام كلّ نمو حضاري، وتطور معرفي، من هنا يكتسي المنهج في مجال اللغة والأدب قيمة كبيرة، إذ بفضل المنهج بنى فلاسفة الإغريق وعلماؤها أنساقاً معرفية ما تزال إلى يومنا هذا تستبد بأفكار المعاصرين وتثير إعجابهم، كما امتلك العرب خلال عصور حضارتهم الذهبية مفاتيح التفكير، والتحليل، والإبداع، وأنتجوا أنساقا فكرية وعلمية في مختلف المجالات، بحيث صارت منطلقا للتفكير والرؤية لبناة النهضة الحديثة، وبفضل المنهج أيضا ظهرت الثورات الثقافية في العصر الحديث في أوروبا والشرق والغرب على السواء؛ وهي قضية شغلت -ولا تزال- بال الباحثين الأكاديميين على مختلف مشاربهم واختصاصاتهم، فلا يكاد أي بحث جامعي في الوقت الراهن يخلوَ من الخضوع لمنهج معين على حسب تخصّص تلك الأبحاث الجامعيّة.

ويعد المنهج الإحصائي من بين أهمّ المناهج العلميّة التي أضفت الصبغة العلمية على الأبحاث اللغوية، فهو منهج يهتم بدراسة وتحليل وتشريح الظاهرة

خاصة بعد أن أصبح الحاسوب متـاحاً للجميع، حيث استطاعت الإحصائيات الحاسوبية أن تُخْرج نتائج البحوث من حالة التخميـن والارتجال, وسيادة التعبيرات المبهمة كالكثير والقليل، والشائع والنادر، إلى حالة الإحصاء الرقمي الذي يتعامل مع الحقائق على أنّها قيم رقميّة دقيقة؛ فما مفهوم المنهج؟ وعلى أي أساس يتم اختيار المنهج لدراسة الظواهر اللغوية؟ وما مدى أهمّية وقيمة المناهج في إعداد البحوث العلمية بصفة عامة والمنهج الإحصائي بصفة خاصة؟ ما هي عوامل ظهوره؟ وما هي أنواعه؟ وما هي خصائصه؟ وهل يعتبر هذا المنهج لوحده ضمن المناهج العلمية التي يعتمدها الباحثون لانجاز أبحاثهم من أجل الوصول إلى نتائج أكثر دقّة أم أنّ هذا المنهج أتى خادماً للدّراسات والمناهج اللغويّة السابقة؟ ما هي خطوات المنهج الإحصائي؟ وما هي أساليبه؟ وما هي المجالات التي يستخدم فيها؟

مفهوم المنهج:

لقد وردت كلمة "منهج" في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿**ولا تتّبع أهواءهم عما جاءك من الحق لكلّ جعلنا منكم شرعةً ومنهاجًا**﴾ (سورة المائدة، الآية 48).

لغــة : أما إذا فتشنا عن اللفظة في التراث اللغوي العربي، وفي المعاجم اللغوية بالتحديد، فإننا نجد جل المعاجم تتفق في تحديد لفظة (منهج) من حيث الجانب اللغوي والدلالي، ونبدأ بأقدم مصدر وقفنا عليه وثق كلمة المنهج، وهو: أساس البلاغة للزمخشري (ت 539 هـ)، حيث جاء عنه: "(ن هـ ج) أخذ النهج، والمنهج والمنهاج وطريق نهج، وطرق نهجة، ونهجت الطريق، بينته، وانتهجته، واستبنته، ونهج الطريق وأنهج، وأنهج: وضح، قال يزيد بن حذاق الشني: ولقد أضاء لك الطريق وأنهجت منه المسالك والهدى يعتدي[1]"؛ وأنهج الطريق: وضح واستبان، وصار نهجا واضحا بينا، و"النهج بتسكين الهاء هو الطريق المستقيم[2]"؛ وقد عرف المعجم الوسيط المنهج بأنه "الخطة المرسومة، واللفظة دلالتها محدثة، ومنه مناهج الدراسة، ومناهج التعليم ونحوهما[3]"، ويقابله Méthode في اللغة الفرنسية. ومن

خلال هذا التعريف اللغوي نلاحظ خلطا بين المنهج والمنهاج والمنهجية، لذا قرّرت الفصل في حدود هذه المفاهيم.

اصطلاحا: يعني الطريقة أو الأسلوب، فالقصد من هذا المصطلح الطريق أو السبيل أو التقنية المستخدمة لعمل شيء محدد، أو هو العملية الإجرائية المتبعة للحصول على شيء ما أو موضوع ما.

وقد وظف المنهج على أنه "التيار أو المذهب أو المدرسة، وعلى الرغم من تعدد هذه المصطلحات فهدف المنهج وغايته واحدة، وهو الكشف عن الطريقة أو الأسلوب لتيار معين، أو مذهب معين، أو مدرسة معينة[4]"، أي: هو فن التنظيم السليم لسلسلة من الأفكار قصد الوصول إلى الحقيقة في العلم

"إنه الطريقة التي يتبعها الباحث في دراسة المشكلة لاكتشاف الحقيقة، أو الوصول لتحقيق الغاية المراد الوصول إليها[5]"، ويستعمل في كثير من الأحيان مرادفا للطريقة: Méthode، ومن هنا فإنّ كلمة المنهج "يمكن إرجاعها إلى طريقة تصوّر وتنظيم البحث،........ إنه يتدخل بطريقة أكثر أو أقل إلحاحا، بأكثر أو أقل دقة في كل مراحل البحث[6]" باعتباره نظاما تتداخل فيه مجموعة من المكونات والعوامل التي ترتبط يبعضها البعض ارتباطا عضويا في تتبع ظاهرة، أو استقصاء خبايا مشكلة ما لوصفها، أو لمعرفة حقيقتها، وأبعادها ليسهل التعرف على أسبابها، وتفسير العلاقات التي تربط بين أجزائها، ومراحلها، وصلتها بغيرها من القضايا، والهدف من وراء ذلك هو الوصول إلى نتائج محددة يمكن تطبيقها وتعميمها في شكل أحكام أو ضوابط وقوانين للإفادة منها فكرياً وفنياً.

أما **المنهاج**: فهو -بحسب ما جاء في كتاب المناهج اللغوية[7]- خطة عمل، تتضمن الغايات والمقاصد والأهداف والمضامين والأنشطة التعليمية ثم طرائق التعليم وأساليب التقويم، أو سلسلة الوحدات الموضوعية بكيفية تجعل تعلم كل وحدة يمكن أن يتم انطلاقا من فعل واحد شريطة أن يكون المتعلم قد تحكم في القدرات الموصوفة

في الوحدات السابقة، ومن هنا يقال منهج التدريس الذي هو: مجموعة من الأنشطة المخططة من أجل تكوين المتعلم يتضمن الأهداف والأدوات ومقررات المواد وغايات التربية وأنشطة التعليم والتعلم، وكذلك الكيفية التي سيتم بها تقويم التعليم والتعلم، ويعول عليه في تصميم السياسة اللغوية في ميدان التربية باعتباره ينظر إلى الأطر الكبرى التي يدور ضمنها برنامج التدريس، فهو محتوى لا كيفية.

المنهجية: La méthodologie من المنهج[8]، وهي مجموع المناهج، والتقنيات، والطرائق المستعملة في حقل من النشاطات التي توجه إلى إعداد البحث، فنقول : منهجية التدريس، ونعني بها: مجموعة القواعد المتبعة أو الوسائل المستعملة لتحقيق غايات التدريس، كما يقال: إنه ممنهج، وهي صفة ترتبط بكل تخطيط معقلن، ينطلق من أهداف ليصمم ويبلور عمليات بلوغها وإجراءات تقويمها. وترتبط أكثر بما يضعه الباحث لبحثه من خطة واضحة المعالم يسير عليها في البحث حتى ينفّذها بدقة تامة. وتنفيذ المنهج هو إحدى العمليات الرئيسة للصناعة المنهجية.

تعريف المنهج الإحصائي:

لتعريف المنهج الإحصائي لا بدّ من المرور أولا على بيان معنى كلمة "إحصاء" التي يفهمها أغلب الناس على أنها جمع المعلومات، وعرضها في جداول ورسوم بيانية، وقد يفهمها طائفة قليلة من الناس في إطار حساب المتوسطات، والنسب المختلفة.

أما **في اللغة** العربية: فيعني العد الشامل.

واصطلاحا: هو "العلم الذي يدرس كيفية جمع المعلومات من المجتمعات الإحصائية المختلفة سواء بالعد الشامل أم بالمعاينة، وكيفية تحويل هذه المعلومات إلى بيانات رقمية في جداول إحصائية بالإضافة إلى الأساليب المختلفة التي يمكن استخدامها لتحليل هذه البيانات تحليلاً رياضيًّا لاستنتاج المقاييس المختلفة, وأخيرا كيفية تفسير النتائج التي نصل إليها باستخدام هذه الأساليب في التحليل، ثم توضيحها في تحرير نهائي عن موضوع الدراسة الذي أردنا دراسته باستخدام الطريقة

الإحصائية[9]". ومن هنا فإنّ علم الإحصاء يُعنى بالأساليب الإحصائية التي يلجأ إليها الباحث سواء في العلوم الطبيعية أم الاجتماعية للتعرُّف على الحقائق الخاصة بالظواهر والمشاكل موضع البحث....

وبهذا يكون التعريف الاصطلاحي للمنهج الإحصائي على أنه: "فرع من الدارسات الرياضية التي تعتمد على جمع المعلومات والبيانات لمدونة معينة وتنظيمها، وتبويبها، وعرضها جدوليا أو بيانيا، تم تحليلها رياضيا، واستخلاص النتائج بشأنها والعمل على تفسيرها[10]، أي: هو يعني مجموعة من الأدوات في متناول الباحث، ويطلق عليها الطرائق الإحصائية المتَّبعة لتلخيص وتصنيف وتحليل البيانات العديدة، وإيجاد العلاقة بينها.

أما من الناحية الإجرائية: فيعرف المنهج الإحصائي على أنه: عبارة عن "مجموعة من الأساسيات المتنوعة المستعملة لجمع المعطيات الإحصائية وتحليلها رياضيا لعرض إظهار الاستدلالات العلمية التي قد تبدو في الغالب غير واضحة[11]"، وهو بذالك "يعكس البحث العلمي في صورة رياضية بالأرقام والرسوم البيانية أي في صورة كمية[12]" بغية الوصول إلى نتائج أكثر دقة، ويقينية، وعلمية بخصوص الظاهرة المدروسة.

وفي الأخير يمكن القول بأن المنهج الإحصائي هو عبارة عن استخدام الطرائق الرقمية والرياضية في معالجة وتحليل البيانات، وإعطاء التفسيرات المنطقية المناسبة لها؛ وهو في صورته الحديثة أحد الدعامات الرئيسية التي تقوم عليها الطريقة العلمية للبحث في العلوم الاجتماعية والعلوم المتصلة بأي لون من ألوان الحياة.

الجذور التاريخية لعلم الإحصاء والمنهج الإحصائي:

يعد المنهج الإحصائي من بين المناهج العلمية التي أضفت الصيغة العلمية على الأبحاث السياسية والاجتماعية والتي تهتم بدراسة وتحليل الظاهرة من الناحية الكمية، ويرجع ظهوره في ميدان العلوم الاجتماعية إلى التعاون السائد بين هذه

العلوم والرياضيات في العهد الإغريقي، ولاسيما لدى الفيثاغورسيين الذين كانوا يستخدمون الإحصاء في أبحاثهم، إلاّ أنّ فكرة الإحصاء بمعنى الحصر والعد فكرة قديمة جدا ترجع إلى عصر بعيد في تاريخ الإنسانية، حيث جرى استخدامه في تدبير سياسة الدول عند الفراعنة المصريين, حين قام بناة الأهرام بتنظيم مشروع البناء، كما كانوا يحصون السكان، والأراضي، والمنتجات من أجل بسط وتمكين النظام السياسي للدولة الفرعونية من أجل التحكم والسيطرة على الموارد البشرية والمادية وتوجيهها لخدمة الحضارة المصرية، وتطويرها، وتوسيعها، والحفاظ على مقوماتها؛ وفي العصور الوسطى نجد أن الملوك ورؤساء القبائل قاموا بمثل هذه العملية ليتعرفوا على عدد ما لديهم من الرجال ومقدرتهم على الدفاع عن أوطانهم، أو مهاجمة الغير. ومن هنا فإنّ استخدام الإحصاء عند هؤلاء كان مقصورا على الأعمال الخاصة بشؤون الدولة كما يدل عليه ذلك الأصل اللغوي في الإنجليزية Statistiques، وهو مشتق من كلمة "state" أي الدولة؛ ومعناه: مجموعة الحقائق الخاصة بشؤون الدولة.

ولفظ الإحصاء وارد بكثرة في التراث الإسلامي والعربي, ففي القرآن الكريم نجده وارد في أكثر من موضع؛ ومثال ذلك قوله تعالى: {**وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا**} [الجن/28]، وقوله: {**أَحْصَاهُ اللَّهُ وَنَسُوهُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ**} [المجادلة/06]، وقوله كذلك جلّ وعلا: {**مَالِ هَذَا الْكِتَابِ لاَ يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلاَ كَبِيرَةً إِلاَّ أَحْصَاهَا**} [الكهف/49]، وقوله تعالى: {**وَإِن تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لاَ تُحْصُوهَا**} [إبراهيم/34]. ومن هنا يمكن القول: إنّ التراث الإسلامي أصلٌ من أصول الفكر الإحصائي بمناهجه وطرائقه، سواء من حيث العدُّ أم القياس؛ ومن دلائل ذلك إسهامات علماء المسلمين في علوم الرياضيات، ومنهم البيروني في علوم الفلك والرياضيات، والتي كانت أساسا لعلم الإحصاء فيما بعد.

ولكن لا ننكر ما للحضارة الغربية من دور في تطوير علم الإحصاء وإرساء العديد من المعالجات والاستخدامات لهذا العلم في العديد من أوجه الحياة الإنسانية،

وبدأ هذا الاتجاه على يد المؤرخ الدانماركي: Ankerson عام 1741م؛ غير أن استعماله تعزز، وتجلت قيمته العلمية والعملية واضحة في أبحاث كل من: (أميل دوركايم، وهال واكس) حول ظاهرة الانتحار، كما ساهمت دراسة كل من (مونتير، وروسو) في تطور المنهج الإحصائي في ميدان العلوم الاجتماعية، وقد شمل هذا التطور جميع العلوم الأخرى: الإدارية، والسياسية، والقانونية، والاقتصادية، والنفسية، وغيرها من العلوم الأخرى، ويرجع سبب تطور استعماله في العلوم المختلفة إلى التطور التكنولوجي الهائل، وما نتج عنه من تطور في مجال الحاسبات الإلكترونية، والطرائق، والوسائل الإحصائية الأخرى، مثل النظام الإحصائي (SPSS,EXEL).

وهكذا أصبح علم الإحصاء لغة مشتركة وضرورية في كافة الفروع والتخصصات العلمية، لما يقدمه من تبسيط، وسهولة، ووضوح، وإدراك لأبعاد المتغيرات والظواهر المختلفة، وعلاقاتها المتنوعة، وتأثيراتها المباشرة وغير المباشرة على الإنسان، أمَّا علم الإحصاء الآن فهو علم مستقل له نظرياته وقواعده، وله مناهج وتقنيات يعتمد عليها لحل الكثير من المشكلات الاجتماعية وغيرها. ولما كان المنهج الإحصائي يستند في بُناه النظرية والمنهجية على النظريات الرياضية فقد استطاع أن يخطو خطوات واسعة نحو الدقة والموضوعية، والبناء العلمي، ومن هذا الارتباط ترتب ظهور علوم جديدة هي: علم الإحصاء الرياضي، الميكانيكا الإحصائية، وعلم النفس الإحصائي، علم الحياة الإحصائي، وعلم الاقتصاد الإحصائي، والديمُغرافية الإحصائية...

أنواع المنهج الإحصائي: هنالك نوعان للمنهج الإحصائي:

أ- المنهج الإحصائي الوصفي: يركز على وصف وتلخيص الأرقام المجمعة حول موضوع معين وتفسيرها في صورة نتائج، حيث إنّ هنالك مفاهيم وأساليب متعددة لتلخيص البيانات ووصفها، وتحليلها حتى يسهل تفسيرها.

ب- المنهج الإحصائي الاستدلالي أو الاستقرائي: يعتمد هدا المنهج على اختيار عينة من مجتمع أكبر وتحليل، وتفسير البيانات الرقمية المجمعة عنها، والوصول إلى تعميمات واستدلالات على ما هو أوسع وأكبر من المجتمع محل البحث.

خصائصه : للمنهج الإحصائي عدّة خصائص تتجلي في النقاط التالية:

1- يعتبر منهجا كميا يرتكز على الإحصاء، وبالتالي يساعد على تفسير الظواهر تفسيرا كميا.

2- يتميز بالنتائج الدّقيقة باعتماده اللغة الرياضية، مما يساعد على التنبؤ الدقيق في ميدان الظواهر المدروسة.

3- يعتبر وسيلة منطقية استقرائية تقوم بتحليل الظاهرة الاجتماعية انطلاقا من جزئياتها وصولا إلى كلياتها, ويتجلي ذلك واضحا في طريقة سبر الآراء حيث يظهر التكامل المنهجي بين المنهج الإحصائي والاستقرائي[13] .

4- يتميّز بالحكم الموضوعي على الظواهر المدروسة، لأنّ الأرقام هي التي تتكلم، وتبين طبيعة الظاهرة.

أهمية المنهج والمنهج الإحصائي في الدراسات العلمية والأكاديمية:

إنّ المنهج هو الأساس الذي يقوم عليه البحث العلميّ، فهو كالبوصلة التي يعتمد عليها البحّار في توجيه سفينته، والوصول بها إلى الساحل, وبدونها يظلّ تائها في البحر، ولا يهتدي إلى سُبُل النجاة. ومن هنا فإنه لا سبيل للباحث، أيًّا كان، أن يتناول ظاهرة أو قضية ما من غير أن يسير على هُدى أي منهج؛ لأنّ حاله هذه لن تختلف عن حال البحّار الذي يقود سفينته من غير بوصلة؛ "والتحكم في المنهج "ركن في المعرفة يوصل إلى الحقيقة التي يتطلبها البحث العلمي المعاصر...حيث إن أحسن ما يجنب الطالب السقوط في الأحكام التعسفية هو تسليحه بالمنهجية العلمية، وبأدوات التحكم في استعمالها، وسبب تقدم الشعوب هو تحكمهم في المنهج واعتمادهم على

الدقة والموضوعية[14]"، والمنهج بوصفه إطارا علميا يساعد على كشف جماليات النصوص، وفهم مكوناته، وأبعاده الدلالية، إذ هو:«طريقة في البحث توصلنا إلى نتائج مضمونة أو شبه مضمونة في أقصر وقت ممكن، كما أنه وسيلة تحصن الباحث من أن يتيه في دروب ملتوية من التفكير النظري[15]"، وهو بهذا المفهوم المفتاح الإجرائي يساعدنا على كشف بواطن النصوص وحقائقها، لأنه ليس مجرد أداة منهجية فحسب، وإنما يختزل رؤية خاصة للعالم شارك في تفعيلها مجموعة الخلفيات السوسيو-ثقافية وغيرها التي أدت إلى ظهوره، وبالتالي فهو يساعدنا على رصد أبعاد النص الإبداعية؛ فمن الصعب على المرء أن ينجز مجموعة من الأعمال والمشاريع بدون أن يضع لنفسه خطة إستراتيجية ممنهجة للوصول إلى الأهداف المنشودة.

وقد أدرك علماؤنا اللغويون أهمية المنهج منذ البداية لهذا كان تركيزهم أثناء جمع اللغة قائم على منهج علمي عملوا من خلاله على جمع المادة اللغوية من قبائل أكثر فصاحة، وتركوا تلك القبائل التي تعرضت إلى الاختلاط اللغوي بسبب التحضر واختلاط الأجناس اللغوية، سمي فيما بعد بالمنهج المعياري، لان هدفهم أن يحافظوا على نمط لغويّ محدّد هو النمط القرآنيّ، وأن يضعوا اللغة في قواعد (معايير) جاهزة، لإتاحتها للمتعلمين العرب وغير العرب. وفي سبيل ذلك اتجه النحاة إلى وضع معيار زمانيّ، وآخر مكانيّ، تتحدّد في ضوئهما ملامح اللغة، وقد حدّدوا الزمان بمائة وخمسين قبل الهجرة، ومائة وخمسين بعد الهجرة. أمّا المكان، فقد اتخذوا لغة أهل نجد والحجاز معياراً للحكم على صحّة اللغة. ولقد نأى المعياريّون – من أجل ذلك – باللغة عن الفروق اللهجيّة بين القبائل، فأخذوا بالمؤتلف، وأقصوا المختلف، ثم بعدها أتى المنهج الوصفي الذي يرى "أنّ اللغة الحقيقيّة هي التي يستخدمها الناس فعلاً, لا اللغة التي يعتقد (البعض) أنّ على الناس أن يستخدموها[16]" وبالتالي فإنّ الوصفيّة تأخذ منحىً آخر، يتمثل في دراستها اللغة بصورتها المنطوقة، لا المكتوبة، وتهتمّ بدراسة الفروق اللهجيّة بوصفها أنساقاً لغويّة مستعملة في بيئاتها. وعلى غرار هذا المنهج، فإنّ المنهج

التاريخيّ يدرس اللغة بوصفها ظاهرة متطورة عبر الزمان والمكان أملاً في تشكيل تصوّر عام حول ملامح التطوّر للغة عبر مراحلها الزمنية، والمنهج المقارن الذي يدرس الظاهرة اللغويّة في اللغات التي تنتمي إلى أرومة واحدة، كدراسة أسلوب الشرط في اللغات الساميّة، أو دراسة بنية الجملة الاسمية أو الفعليّة في اللغات الحامية أو الهنديّة الأوروبيّة. أما هدف المنهج المقارن فهو تأصيليّ يسعى إلى رصد نقاط الالتقاء والتقاطع بين اللغات التي تنتمي إلى أسرة واحدة في سبيل تصنيف اللغات في أسر لغويّة، وملاحظة عمليّة التأثير والتأثّر في الأسرة الواحدة. والمنهج التقابليّ يهتمّ بالمقارنات اللغويّة بين اللغات التي لا يجمعها أصل واحد. وقد أسدت المناهج اللغويّة فوائد لا تحصى في خدمة اللغات، وما معجم (oxford) التاريخيّ إلا ثمرة من ثمار المنهج التاريخي في خدمة اللغة الانجليزيّة[17]"، فقد رُصِدت الألفاظ تاريخيّاً بُغية المحافظة على اللغة، وربط حاضرها بماضيها.

أمّا المنهج الإحصائي، فقد أتى خادماً للدراسات اللغويّة والمناهج اللغويّة السابقة، خاصة بعد أن أصبح الحاسوب متاحاً للجميع، حيث استطاعت الإحصاءات الحاسوبية أن تُخْرِج نتائج البحوث من حالة التخمين، والارتجال، وسيادة التعبيرات المبهمة كالكثير والقليل، والشائع والنادر، إلى حالة الإحصاء الرقميّ الذي يتعامل مع الحقائق على أنّها قيم رقميّة دقيقة؛ وقد بات من الميسور على الباحثين -بفضل الجهود الإحصائيّة- أن يرصدوا الظواهر اللغويّة بدقّة، سواء أكان ذلك في المفردات أم في التراكيب؟ وبفضل الدراسات الإحصائيّة تبددت كثير من المعلومات التي شاعت، وترسخت على أنّها حقائق، فعلى سبيل المثال أظهرت الدراسات الإحصائيّة – في باب الشرط - أنّ (إذا) ، أو (لو) أشيع في الاستعمال من (إذ ما)، أو (أيّان)، وهو أمر يخالف ما ورد في كتب النحو التي لا تذكر (إذا) و(لو) لأسباب تتعلق بالعامل النحويّ[18]، وفي دراسة قام بها إسماعيل أحمد العمايرة أثبت الفرز الإحصائي مثلاً "أنّ الفعل الماضي أكثر شيوعاً من المضارع المجزوم في جملة الشرط، حتى إن نسبة شيوعه في بعض

النصوص- ككتاب الرسالة للإمام الشافعي، المجلد الأوّل- قد بلغت 100%[19]". ومن هنا ندرك عمليا قيمة العمل الإحصائي في فرز القواعد اللغويّة عن طريق بناء جداول توضع فيها مثلا الكلمات المشتقة من أصل واحد، وبناء نسق لها، تظهر لنا الكلمات التي تتكرر مرات عديدة في نص ما، مما يوحي بعلاقة حميمة بمرات تكرارها، وحسب هذا المنهج يتم الاستناد إلى نظرية الحقول الدلالية، ولكي نفهم معنى كلمة ما يجب أن نفهم مجموعة الكلمات المتصلة بها دلالياً، ثم دراسة العلاقة بين تلك المفردات في الحقل الواحد. ومن هنا فإنّ المنهج الإحصائي أحد الدعامات الرئيسية التي تقوم عليها الطريقة العلمية للبحث في العلوم الإنسانية وغيرها، وتظهر أهميته فيما يلي:

1- يعرفنا على عدد ونوعية الأفراد العاملين ومعدل الدخل الفردي، كما "تتمثل ميزة هذا المنهج في وجود الإحصائيات والمعلومات المبوبة، وتسجيل كامل العاملات السابقة التي يمكن مراجعتها عند الضرورة ثم التعرف على الأدلة والأسباب التي تستخلص من الإحصائيات المتوفرة، ويستعمل في دراسة عينة من العينات حيث يحاول أن يحصي ظواهر مرتبطة بموضوع الدراسة وفقا لمقاييس متنوعة، وبذلك يمكن التعرف على المجموع الكلي للموضوع[20]".

2- يساعدنا الإحصاء على تقييم أيِّ نوعٍ ممكن من الوصف للمعطيات التي نحصل عليها، وإذا كان الوصف الدقيق من أهداف العلم الذي يسعى إلى وصف الظواهر التي ندرسها، فإنّ الوصف الإحصائي أكثر دقة وأكثر صحَّة من الوصف اللفظي، والدقة والموضوعية من سمات العلم.

3- تدفعنا المناهج الإحصائية إلى التعوُّد على الدقة والتحديد في خطوات البحث وفي تفكيرنا لأنّ المعاني والنتائج تصبح محدَّدة ومعرفة تعريفا كمِّيًّا.

4- تساعدنا الوسائل الإحصائية في تلخيص نتائج البحث بطريقة ذات معنى ودلالة، وبطريقة سهلة ومريحة، فالمعلومات المبعثرة التي يحصل عليها الباحث تظلُّ في حوزتها عديمة المعنى حتى تنالها مهارة الباحث الإحصائية.

5- يجعلنا الإحصاء نرى الأشياء واضحة ومنظَّمة، بل إنه ينشئ نظاما واضحا للأشياء والعلاقات بينها، و يساعدنا على رؤ ية النتيجة وفهمها من مجرد نظرة عابرة.

6- يساعدنا الإحصاء في استنتاج النتيجة العامة، ويخضع هذا الاستنتاج لقواعد ثابتة وقوانين رسمية ومقبولة من جميع العلماء والباحثين، بل إن الإحصاء يساعدنا في مدى الثقة التي نعطيها لما نحصل عليه من النتائج، و إلى أي مدى يمكن تعميم ما نصل إليه.

7- يجعلنا نستطيع أن نتنبَّأ بحدوث ظواهر معيَّنة عن طريق الوسائل الإحصائية.

8- يُساعدنا الإحصاء على معرفة علل وأسباب بعض الظواهر، وذلك عن طريق ضبط العوامل والمتغيِّرات، ومعرفة أثر كل عامل على حدة.

وما يمكن استنتاجه من خلال أهمية هذا المنهج أنّه يستعمل في عديد من المجالات، منها: العلوم القانونية، والاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، والإدارية، والنفسية وغيرها من العلوم الدقيقة لظواهرها المختلفة، حيث أصبح المنهج الإحصائي المنهج الذي يعتمد عليه من قبل الباحثين في مختلف الميادين العلمية، وفي إعداد دراساتهم، وتحليل ظواهرهم، فهل يمكن اعتماده لوحده في الدراسات اللغوية؟ أم أنّ اعتماده في دراسة اللغة غير كاف، ويتطلب الاستعانة ببقية المناهج الأخرى حتى تستوي الدراسة؟

اتحاد المناهج:

إنّ الخطوة الأولى التي يجب على الباحث اللغوي أن يكون على علم بها هي أن يكون على إلمام تام بمختلف المناهج التي يمكن تطبيقها في المجال اللغوي، بمعرفة خصائصها وطرائقها، ومعاييرها، وكيفية استغلالها في انجاز الأبحاث الأكاديمية، حيث تلعب المناهج اللغويّة دوراً مهمّاً في كشف ملامح الظاهرة اللغويّة، وهي سلاح الباحث في بحثه عن الحقيقة. وللباحث أن يتخيّر منها ما يشاء، فهي تؤدّي

الغرض من جانب، وتصوّر المشهد من زاوية. ولكنّ سير الباحث على منهج ما, لا يعني بالضرورة أن لا يستعين بالمناهج الأخرى, -مهما كان هذا المنهج- بل إنّ ما يعزز نتائج البحث, ويجعلها أكثر دقة وموضوعيّة هو الاستعانة بكلّ إمكانات المناهج، وتسخيرها في رصد الظاهرة اللغويّة من جوانبها كلّها، لأنه "لا يوجد منهج شامل كامل يكتفي بنفسه، وإن الخلط يأتي من التداخل بين الهدف والوسيلة، ومختلف الإجراءات التي يعرفها كل موضوع أثناء التحليل[21]"، والمنهج الإحصائي له أهمية كبيرة في وصولنا إلى نتائج أكثر دقّة، ولكن حتى نحلل تلك النتائج نحتاج إلى منهج آخر كالمنهج الوصفي التحليلي -على سبيل المثال لا الحصر- وهكذا فإنّ كل موضوع يحتاج إلى نوع معين من المناهج العلمية الملائمة له. ومن هنا فإنّ الظاهرة اللغويّة تبدو كالمكعب -كما يصوّرها إسماعيل عمايرة- "لا يكفي لوصفها أن يسلّط عليها الضوء من نور مصباح واحد يضيء سطحاً واحداً من مساحاتها، وتختفي عندئذٍ أسطحها الأخرى، ولذا كان أدعى في محاولة الإحاطة بحقيقتها أن تسلّط على أبعادها أضواء المناهج المتعدّدة, وبمقدار الحاجة إلى ذلك[22]"، وبالتالي فالمناهج تكمل بعضها البعض، وينتج عنها في معظم الأحيان حقائق جديدة لم نكن نعرفها، أي: بفضل استعمالنا لمختلف الأساليب العلمية، والمناهج المتعددة قد نصل إلى اكتشاف ظواهر لم تخطر على البال.

وما تجدر الإشارة إليه هنا هو أنه ينبغي لمن أراد أن يسير على منهج ما أن يكون متمكناً منه وعلى بصيرة بخطواته وأدواته؛ إذ إنّ لكلّ منهج فلسفته، وأدواته، ومنهجيته في التعاطي مع أيّة ظاهرة؛ فالمنهج المعياري يختلف في خطواته، وأدواته، وفلسفته، عن المنهج الوصفي، والمنهج الوصفي - كذلك - يختلف في خطواته، وأدواته، وفلسفته عن المنهج التاريخيّ، ونحو ذلك يمكن أن يقال في سائر المناهج لأنّ معرفة الشيء فرع من تصوره، ومتى غاب تصور المرء للشيء غابت إمكانية تعامله معه، أو تعامله به، ومن هنا تظهر أهمية المنهج في معالجة القضايا التي نواجهها

في حياتنا لأن الوصول إلى النتائج الحاسمة، والموضوعية لا يتأتى إلا باتخاذ المنهج المناسب سبيلاً إلى الدراسة، وكلما وفِّقْنا في اختيار المنهج المناسب، كانت النتائج المرصودة أكثر إقناعاً، ولا يعنينا أن تكون المناهج اللغويّة، وغير اللغويّة بضاعة غربيّة، طالما تُعيننا في فهم اللغة، واكتشاف أسرارها وبيان معالمها، ولا تمسّ ثوابتنا الفكريّة والعقديّة، "فالحكمة ضالّة المؤمن، أنّى وجدها، فهو أحقّ بها".

قائمة المصادر والمراجع

المعاجم:

1_ ابن منظور، لسان العرب، ط 1. بيروت: 1988، دار إحياء التراث العربي.

2_ مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، ط2. مصر: 1973، دار المعارف بمصر.

المراجع:

1_ إسماعيل عمايرة، المستشرقون والمناهج اللغويّة.

_ محاضرات في المدارس اللسانية, 2010، جامعة العلوم الإسلامية العالمية.

2_ الزمخشري، أساس البلاغة، تح: أحمد عبد الرحيم محمود، بيروت، دار المعرفة.

3_ أمجد إبراهيم سعادة وآخرون، الإحصاء والاحتمالات في التطبيقات الهندسية، 2005، دار الفجر للنشر والتوزيع.

4_ حسين عبد الحميد أحمد رشوان، العلم والبحث العلمي -دراسة في مناهج العلوم الطبيعة- الإسكندرية: .2004

5_ حلام الجيلالي، المناهج النقدية المعاصرة، 2004.

6_ صالح بلعيد، في المناهج اللغوية و إعداد الأبحاث، الجزائر: 2005، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع.

7_ عبد القادر حليمي, مدخل إلى الإحصاء, الجزائر: 1994, ديوان المطبوعات الجامعية.

8_ عبد المجيد علي عابدين، مزالق في طريق البحث اللغوي والأدبي وتوثيق النصوص، بيروت، دار النهضة العربية.

9_ عبد الناصر جندلي, تقنيات ومناهج البحث في العلوم السياسية والاجتماعية, الجزائر: 2005 ديوان المطبوعات الجامعية.

10_ موريس أنجرس، Initiation pratique à la méthodologie des sciences humaines تر: بوزيد صحراوي وآخرون، الجزائر: 2004، دار القصبة للنشر.

11_ نور الهدى لوشن، مباحث في علم اللغة ومناهج البحث اللغوي، الإسكندرية 2000، المكتبة الجامعية.

مواقع الانترنت:

1_ إسماعيل أحمد العمايرة، تطلعات مستقبلية في تعليم العربية، www.isesco.org.

الهوامش والإحالات :

1_ينظر: الزمخشري، أساس البلاغة، تح: أحمد عبد الرحيم محمود، بيروت، دار المعرفة.
2_ابن منظور، لسان العرب، ط 1. بيروت: 1988، دار إحياء التراث العربي، مادة نهج.
3_مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، ط2. مصر: 1973، دار المعارف بمصر، مادة نهج.
4_ نور الهدى لوشن، مباحث في علم اللغة ومناهج البحث اللغوي، الإسكندرية 2000، المكتبة الجامعية، ص 285.
5_ عبد المجيد علي عابدين، مزالق في طريق البحث اللغوي والأدبي وتوثيق النصوص، بيروت، دار النهضة العربية ص 44.
6_ موريس أنجرس، Initiation pratique à la méthodologie des sciences humaines، تر: بوزيد صحراوي وآخرون، الجزائر: 2004، دار القصبة للنشر، ص 99.
7_ صالح بلعيد، في المناهج اللغوية و إعداد الأبحاث، الجزائر: 2005، دار هومة، ص 14/13.
8_ نفسه، ص 16.
9_ أمجد إبراهيم سعادة وآخرون، الإحصاء والاحتمالات في التطبيقات الهندسية، 2005، دار الفجر للنشر والتوزيع ص 14.
10_ عبد الناصر جندلي, تقنيات ومناهج البحث في العلوم السياسية والاجتماعية, الجزائر: 2005, ديوان المطبوعات الجامعية, ص 213.
11_ عبد القادر حليمي, مدخل إلى الإحصاء, الجزائر: 1994, ديوان المطبوعات الجامعية، ص 24.
12_ حسين عبد الحميد أحمد رشوان، العلم والبحث العلمي -دراسة في مناهج العلوم الطبيعة- الإسكندرية: 2004، ص 170.
13_ عبد الناصر جندلي، تقنيات ومناهج البحث في العلوم السياسية والاجتماعية، الجزائر: 2005, ديوان المطبوعات الجامعية، ص 2.
14_ صالح بلعيد، في المناهج اللغوية و إعداد الأبحاث، ص 9.
15_ حلام الجيلالي، المناهج النقدية المعاصرة، 2004، ص02.
16_ إسماعيل عمايرة، المستشرقون والمناهج اللغويّة، ص 97.
17_ إسماعيل عمايرة : محاضرات في المدارس اللسانية, 2010، جامعة العلوم الإسلامية العالمية.
18_ إسماعيل عمايرة، المستشرقون والمناهج اللغويّة، ص154
19_ إسماعيل أحمد العمايرة، تطلعات مستقبلية في تعليم العربية، www.isesco.org.
20_ صالح بلعيد، في المناهج اللغوية و إعداد الأبحاث، ص 71.
21_ صالح بلعيد، في المناهج اللغوية و إعداد الأبحاث، ص 13.
22_ إسماعيل عمايرة، المستشرقون والمناهج اللغويّة، ص14

العلوم المعرفية وأثرها في النقد النصي في المغرب الأقصى

د. محمد بلقاسم (جامعة تلمسان).
أ. محمد بكـاي (جامعة تلمسان).

تمهيد

يتميز المشهد النقدي في المغرب الأقصى بحضور كثيف وفاعل للّسانيات الحديثة بمختلف فروعها. وقد اتَّجهت الدراسات اللسانية المغربية المعاصرة إلى بحث الظواهر الاستعمالية والإنجازية (Performative) للغة متجاوزة الجوانب الشكلية والصورية* إلى معاجلة أبعادها التداولية؛ وقد أقبل المغربيون على تتبع هذا الدرس الجديد وفحص ما يُنادي به من عُدَّة معرفية وآليات تحليلية للنص الأدبي.

و قد أوضَحَت المقاربة التداولية أدبيةَ الخطاب وفنيتَه مُمِيطةً اللثام عن أسراره وخصوبته فزحزحت يقين النظريات البنيوية والوظيفية، وذلك لضيق مفاهيمها وعُقم جداولها و إفراط اختزالها، وكشفت عن أسرار التَّنغيم ورمزية الدلائل وتفاعل الـملفوظات (Les énoncés) المجازية مع فهم المتلقي وتأويله[1]، والاستراتيجيات النصية التي ينتقيها المُرسِل بغية تركيب النسيج الأدبي.

لقد استثمرت المدارس النقدية الحديثة وخاصة في المغرب الأقصى التَّطورات الحاصلة في دراسة الجملة اللسانية بمستوياتها التركيبية والصوتية والدلالية. فقد تجاوزت الدراسات اللسانية الحديثة، من دي سوسير و بلومفيد إلى تشومسكي، دراسة "الـمعنى" في الجملة بسبب عدم إمكانية إخضاعه للدراسة العلمية[2] الموضوعية كباقي العناصر الشكلية التركيبية للجملة.

نستشفّ من ذلك أن موضوع التداولية ليس مستقلا عن اللسانيات[3]، أي دراسة المعنى التواصلي أو معنى المرسِل في كيفية قدرته على إفهام المرسَل إليه بدرجة تتجاوز معنى ما قاله؛ فالتداولية "علم جديد للتواصل الإنساني يدرس الظواهر اللغوية في مجال الاستعمال و يتعرف على القدرات الإنسانية للتواصل اللغوي"[4] ومن هنا أتت التداولية باهتمام بارز لدراسة المعنى وهو في محيط القول أو سياق الكلام.

أحدث ظهور التداولية تغييرًا كبيرًا في ميدان النقد الأدبي؛ ذلك أن التداولية تدعو إلى تغيير النظرة إلى النصوص؛ أي تحويل نظرة البنيوية التي ترى النص بنية مبتورة عن الفعل الملفوظي[5]، إلى نظرتها التي تدعو إلى دراسة النص في علاقته مع النشاط الـملفوظي (الكلام).

ويُمكن حصر العناصر التي يهتم بها المنظرون للتداولية في: المرسِل وقصده، والمتلقي، والرسالة، والسياق، ثم أفعال اللغة[6]. ففي تحليل تداولي لخطاب أدبي وجب على القارئ الناقد العكوف على "تأويل العناصر التي ترد في خطاب ما، ومن الضروري أن نعرف من هو المتكلم، ومن هو المستمع، وزمان ومكان إنتاج الخطاب"[7]؛ أي الإحاطة بظروف إنتاج الخطاب الأدبي والتعرف على سياق تلقيه والعكوف على دراسة معتقدات المتكلم ومقاصده، وشخصيته وتكوينه الثقافي ومن يُشارك في الحدث الخطابي، والمعرفة المشتركة بين المتخاطبين والوقائع الخارجية ومن بينها الظروف المكانية والزمنية، والعلاقات الاجتماعية بين الأطراف.

و هذا الثّراء المعرفي للسانيات التداولية جعل من بعض نقاد المغرب الأقصى- ومفكريه البارزين يتبنّون هذه المقاربة في قراءتهم للخطابات الأدبية والإعلامية والسياسية وغيرها. وقد استند بعضهم[8] إلى العلوم المعرفية التي ترفد التداولية من مشاربها، وتستعير تقنياتها التحليلية ونتائجها المقدمة في التخطيط الذهني وآليات الاستقبال والفهم والتأويل للخطاب اليومي أو التخييلي. من هنا نسعى في هذا المقال إلى تقصي البعد المعرفي والتداولي في النقد النصي في المغرب الأقصى متطرقين إلى بعض

النماذج التي استقبلت المعطيات المعرفية والتداولية التي يمكن الاعتماد عليها كتقنيات جديدة بتحليل النصوص الأدبية.

أوليات حول ماهية العلوم المعرفية:

تبحث النزعة المعرفية[9] في طبيعة المعرفة ومما تتألف، و تندرج في إطار المقاربات الجديدة لفهم ميكانيزمات الفكر ووظائف المعرفة، ذلك أن النصف الثاني من القرن العشرين شهد اهتماما كبيرا ومتزايدا بالعمليات المعرفية[10]، كما شكّلت مصطلحات مثل الإدراك الحسي والتذكر والاستدلال وحل المشكلات.

تبحث العلوم المعرفية عن تفسيرات لقدرة العقل الإنساني ونشاط الدماغ واشتغاله[11]، كما أنها تبحث كذلك عن وصف منهجي للسيرورات العقلية العاملة على مستوى الأنظمة الحية وكذلك دراسة الآليات العصبية المنظمة والفاعلة على مستوى الدماغ والتعبير عن هذه الأوصاف المجردة بصيغ البنية والوظيفة والمضمون.

وتقيم التداولية روابط بين اللغة والإدراك عن طريق العلوم المعرفية، لدراسة الآليات المعرفية (المركزية) التي هي أصل معالجة الملفوظات وفهمها. إذاً تبحث كل من العلوم المعرفية والمقاربة التداولية عن إجابة لتساؤلات من قبيل: كيف أننا قادرون على معرفة ما نعرفُه؟ وما هي البنيات الإدراكية التي تجعل المعارف متداولة بيننا؟ وما هي حدود وقدرات المعرفة وميكانيزمات العملية الإدراكية؟ وكيف يشتغل الذهن؟ نحو كيف يستقبل ويُرسِل؟ وكيف يُرتِّب؟ وكيف يستنتج؟[12]

الحقول المعرفية التي يستند إليها النقد النصي التداولي:

تنقسم العلوم المعرفية إلى مجموعات رئيسية[13]؛ لكنّنا قُمنا بعرض مفاهيم أبرز الحقول المعرفية المؤسِّسَة للتداولية: وهي الذكاء الاصطناعي وعلم النفس المعرفي واللسانيات المعرفية والعلوم العصبية.

1-4 - الذكاء الاصطناعي (L'intelligence artificielle): هو قدرة الآلة على تنفيذ عمليات تعتبر ذكية كالتعرف على الأشكال، والتعلم، وأخذ القرار[14]. هناك مدرستان: إحداهما تعتبره علما معرفيا هدفه استيعاب واستنساخ ميكانيزمات اكتساب المعارف والفهم، والأخرى ترى أنه فرع من المعلوميات يستثمر إمكانيات الواقع لابتكار أحداث مصطنعة.

4-2- علم النفس المعرفي (La psychologie cognitive): هو فرع من علم النفس الذي يدرس المعرفة و يعالج الميكانيزمات العقلية وبالتالي أنشطة الدماغ. إنه يرتكز على ملاحظة سلوك الأفراد في محاولة للكشف عن استعمال الصور العقلية وتعيين العوامل التي تؤثر في هذا الاستعمال. منذ عدة سنوات شكلت مقاربة معالجة المعلومات الأفق الكبير لعلم النفس المعرفي التي تعتبر التطور العقلي متكونا من تعاقب عدة مراحل[15]. يقول تيبيرجيان: "يعتبر علم النفس المعرفي الفرد كجهاز لمعالجة المعلومات، حيث يحول المعلومات من طبيعة فيزيائية إلى معلومات من طبيعة عقلية أو تمثلية"[16].

4-3- اللسانيات المعرفية (La linguistique cognitive): إذا كان اليوم معظم علماء النفس يعتقدون أن الفكر واللغة ينسجان علاقات وثيقة، فيجب على اللسانيات المعرفية أن تلتحق بحقل العلوم المعرفية؛ فهي تشترك اليوم مع العلوم المعرفية في عدة نقاط ميدانية متنوعة؛ كعلم النفس اللساني، وعلم الدلالة، واللسانيات العصبية، والفلسفة التحليلية للكلام. وهذا اللقاء مع اللسانيات يمر عبر قنوات:

- مشاكل الترجمة الأوتوماتيكية للنصوص إلى لغات أجنبية من طرف برامج الذكاء الاصطناعي، استلزمت تدخلها ومساعدتها.

- لا يمكن تصور انبثاق حركة العلوم المعرفية بدون إسهام قواعد العبارات اللغوية في اللسانيات التوليدية (linguistique générative)؛ فنظريات اللغوي الأمريكي نوام شومسكي حول قواعد العبارة في النحو التوليدي (grammaire générative)، كان لها تأثير حاسم في التقارب بين اللسانيات والعلوم المعرفية

الأخرى[17]. ذلك أن تكوين وتأليف قواعد العبارة تسعى إلى إبراز البنيات النحوية العميقة والغامضة للكلام؛ فيتمّ - انطلاقا من ذلك - بناء الخطابات الخاصة.

4-4- العلوم العصبية (Sciences neurologiques): تُكوِّن العلوم العصبية فسيفساءً من الميادين المتشابكة (البيولوجيا العصبية، والفيزيولوجيا العصبية، وعلم الغدد العصبي، وعلم التشريح العصبي...)[18] التي تدرس الأسس البيولوجية والفيزيولوجية والتشريحية للدماغ حيث عرفت تطورا كبيرا خلال العشرين سنة الأخيرة.

لقد شهد علم الأعصاب المعرفي نشأته الأولى في الثمانينات التي اتسمت، مثلا، بظهور المدرسة الأولى الصيفية لعلم الأعصاب المعرفي في جامعة هارفارد، وتأسيس مجلة علم الأعصاب المعرفي[19] (Journal of cognitive Neuroscience chez MIT Presse).

وقد ساهم عاملان اثنان في تطور هذا العلم الجديد؛ ارتبط العامل الأول بالتقدم الهائل الذي عرفته المعلوماتية؛ حيث تمكَّن العديد من الباحثين من التوفر على حواسب في غاية الدقة مكَّنتهم من تقليد ومحاكاة الأنشطة المعرفية بواسطة شبكة من الخلايا العصبية الاصطناعية[20]. كما ساهمت هذه الأنظمة ذات التقنيات العالية، في تطور أدوات المصورة الدماغية (imagerie cérébrale)[21].

تأثير العلوم المعرفية في النقد النصي التداولي في المغرب الأقصى:

تفترض النزعة المعرفية أنّ الحياة النفسية مؤلَّفة من عدد معين من العمليات المنطقية للمراقبة، والتنظيم والضبط والحساب[22] تماما مثل الحاسوب[*]. فالذهن تبعا لذلك، مبني على عدد من التمثُّلات الرمزية، يرتبها وينظمها، ويدبرها ويعالجها وذلك مثل ما يفعل الحاسوب: معالجة المعطيات ثم تنفيذ العمليات.

تُحاول العلوم المعرفية تقديم بيانات عن سير نظام الدماغ مبرزة الدور الكبير للتمثلات، التي يمتلكها الشخص في حالة معينة، والتي على إثرها تحصل المعالجة[23].

إنَّ الشخص كفاعل معرفي (agent cognitif) الذي يُعالج، بطريقة آلية تلقائية أو مضبوطة، معلومات رمزية ذات طبيعة مختلفة (لفظية، رقمية، رمزية) يصير قابلا لتقديم استدلالات واستنتاجات[24]، وبلورة خطط عمل مع ما يرافق ذلك من إمكانية تصميمها ومراقبة تنفيذها.

فنظرية الذكاء الاصطناعي نابعة من فلسفة تجريدية رياضية تُراعي قبل كل شيء الآلة "للكشف عن آليات الإنسان البيولوجية واللسانية ليمكن التنبؤ بغيب سلوكه أو خلقه"[25]. وتُقدِّم الفرضيات المعرفية نفسها كمجال خصب لدراسة تطور الذكاء عند الطفل وطرق التعلم؛ فهذه التمثلات تسمح بالانتقال من المستوى الدلالي للغة إلى المستوى البيوكيميائي (أي ما يرتبط بالخلايا العصبية) أو بعبارة أخرى من الذهن إلى الدماغ . وهذا هو بالضبط الموقف المعرفاني (cognitiviste) الذي يتحدد بحساب التمثُّلات الرمزية[26].

وقد تمَّ إدخال هذه المفاهيم الجديدة إلى ساحة النقد الأدبي في المغرب الأقصى- لتحليل الخطابات تداوليا؛ إذْ أصبحت من خلال مخططات التخاطب والفهم والتأويل تُصاغ القراءات النقدية للنصوص، وقد مثّلت هذه العلوم المعرفية التي استساغها النقد التداولي بالمغرب نظريات منوعة منها: نظرية الأطر*، ونظرية المدونات** ونظرية الخطاطات*** والذكاء الاصطناعي وغيرها[27].

فبالإضافة إلى المقاربات المنطقية واللسانية والبلاغية، ظهرت مقاربات أخرى للخطاب منها المعرفية التي اقترحت تصورات جديدة لتحليل الخطاب والعملية الحوارية، يقول حسّان الباهي: "من هذا المنطلق وجّه العديد من الدارسين أبحاثهم إلى مجالات تهم عملية الميدان النفسي والاجتماعي فيما يمكن أن نُسميه بعلم النفس المعرفي واللسانيات الاجتماعية التي استمدّت أصولها من مباحث مثل اللسانيات والمنطق"[28].

وأبرز الوجوه المغربية في هذا الشأن: محمد مفتاح[29] وعبد اللطيف محفوظ[30] وعلي آيت أوشان ومحمد الماكري ومحمد سرّو، وإسماعيل شكري وطائع الحداوي وغيرهم.

يتحدّث محمد مفتاح عن أهمية العلوم المعرفية ومنها الذكاء الاصطناعي في تحليل النصوص في قوله: " تُركِّز هذه النظريات المعرفية على بنيات ثابتة معطاة، وتتالٍ، وكلية، واختزان، وسحب تجعلنا نتساءل: ألا يمكن للمتلقي أن يتعرف على الإطار إلا إذا كان على علم سابق به". فإذا لم يكن له علم، فما العمل إذن؟ لهذا ننظر إلى إجابات اللسانيات التحسيبية وخصوصا جانبها التواصلي (Computing communication function)"[31].

فنظرية الإطار مثلا -كما يرى **مفتاح**[32]- نموذج ذهني نقصد به المعارف والمحفوظات التي تعلَّمها المبدع وخزّنها في ذاكرته، وسحب منها ما احتاج إليه.

إذن، من الواضح أنَّ مقاربة معالجة المعلومات التي تنتمي لميدان المعلوميات قدَّمت خدمة جليلة ومنفعة كبيرة على سبيل فهم الفكر؛ وذلك ما كان ممكنا لولا حصول ثورة في طريقة دراسة الفكر والنقد. فعبد اللطيف محفوظ جاء بمنهجية تداوليَّة في تحليل النص سيميائيا تقتضي "سيرورة ذكاء علمي يقوم على آليات الاستنتاج المنطقي، الواجب تطبيقها على النص الإظهاري الذي يشكل المُعطى المادي الوحيد (أو موضوع التلقي الفعلي)"[33].

إنها قفزة إبستيمولوجية بلا شَكٍّ، وتصوُّرها يبدو مرتبطا بمحاولات تقعيد الاستنباط الرياضي لنشاط الدماغ. لقد بات ينظر لهذا الأخير وكأنه آلة عصبية (neuronale machine)خاضعة لقواعد منطقية. علم التحكم cybernétique المنسوب لوينير Wiener وآلة تورينك Turing ومنطق بول Boole كلها عناصر أساسية كانت وراء توجيه الاهتمام بآلة ذكية طبيعيا: الدماغ وصنع آلة ذكية

اصطناعيا: الحاسوب. وقد شكَّل التقارب والتداخل بين هاتين الآلتين ميدانا خصبا لتعميق الأبحاث في هذا المجال[34]؛ حيث يعتبر الدماغ على غرار الحاسوب، جهازا معقدا لمعالجة المعلومات و يشتغل بفضل أنظمة للتخزين: الذاكرة وعمليات التحليل المنطقي مثل البحث والتحقق من المقولات.

غير أن هذه العلوم المعرفية لا تؤدي إلى نتائج سهلة المِراس في قراءة النص، يقول **مفتاح** في هذا الشأن: "مقاربة الذكاء الاصطناعي تؤدي إلى عدة إشكالات...إذا كان المبدع ينطلق من نواة معينة يقوم بتشعيبها إلى عُقد أو إلى تمفصلات، يجمد بعضها و يشعب بعضا آخر منها، و إذا كان المحلل يتابع ما قام به المبدع محاولا تبيان ما فعله من تمفصلات وكاشفا عن آلياتها التي تمت بها، لأن سؤالا قد يُطرَح: إذا كانت تنمية النواة بهذا الشكل، فلماذا يختلف تشعيب "مبدع" عن "مبدع" وتأويل محلل عن محلل آخر؟[35] أو ليس من المتعيّن أن يخضع "المبدع" والمحلل لقانون عام، وأن يسيرا في طريق واحد كأنهما حواسيب مما يجعل للبشرية إبداعا آليا وفهما آليا، مما يوجد الفهم و يوفر المجهود و ينبذ الخلافات؟!".

استراتيجية المؤول وبعدها المعرفي- التداولي في تحليل النص الأدبي:

تتميز استراتيجية المؤول باعتمادها أساسا على نظرية المعرفة المشتركة؛ حيث تؤدي إلى التراجع من النتائج إلى المقدمات في تسلسلٍ لا ينتهي.

وتفترض هذه الاستراتيجية - حسب اللساني **دينيت** (Dennett) - أن الأفراد الذين نُواجههم عقلانيون؛ أي يمكن "أن نؤوِّل سلوكَهم الذي نتوقَّعه إلى حد ما، اعتمادا على الاعتقادات والرغبات والمقاصد التي ننسبها إليهم بملاحظة سلوكهم السابق"[36]؛ أي أننا ننسب حالات ذهنية إلى الآخرين حين نتفاعل معهم.

و تُعالج البحوث المؤلّفة في علم النفس المعرفي و الذكاء الاصطناعي هذا المفهوم وتعرضه، مثلما فعل "منسكي" وغيره في تعريف هذا المفهوم؛ "حيث يرى

المرء اختلافا في الجزئيات واتفاقا في الجوهر، فهو تنظيم للمعرفة ضمن مواضيع مثالية (Prototypes) وأحداث قالبية (Stereotypes) ملائمة لأوضاع خاصة. ومعنى هذا أنَّ الذاكرة الإنسانية تحتوي على أنواع من المعارف المنظمة في شكل بنيات، وحينما يواجه الإنسان سلوكا أو حدثا أو يريد أن يقوم به أو يفعله فإنه يستمد من مخزون ذاكرته أحد أجزاء البنية لتأويل سلوكا ما وقع أو لإنجاز ما يريد[37].

و على المتلقي أن يمتلك كفاءات تداولية تمكنه من فهم مقاصد مرسله التي يُريد إبلاغها له؛ فمن المؤكّد أن الكلمات الأساسية التي نعتمد عليها في تفكيرنا أكبر الكلمات حظا من هذه الخاصية.

وربما كانت كفاءة القراءة تعتمد – في المحل الأول – على حُسن إدراك ما تصنعه هذه الكلمات، فليس لدينا افتراضات محددة قبلية نعمل من خلالها. إننا نتعامل مع افتراضات متجددة أو اعتماد متبادَل بين معان نسميها لأهميتها باسم الكلمات المفاتيح[38].

ففي كل تأويل ثمة اختيار "استراتيجية المؤول"، وثمة موقف ضمني من النص يتخذه المؤول، ولذلك ينبغي أن لا يُنظر إلى المعنى المباشر للنصوص بقدر ما ننظر إلى المنطق الخفي الذي يقف وراء التأويلات ونكشف عن "منطق ما لم ينطق به" المتأولون[39].

يشرح **مفتاح** استراتيجيات المؤول؛ الذي يستضيف النص و يعقد معه صلات حميمة ليتعاونا معا على إنجاز مهمة الفهم والتأويل والنقد، ومعنى هذا أن المتلقي لا يذهب إلى عالم النص، وهو عبارة عن صحيفة بيضاء، و إنما تكون له معلومات مختزَنة في ذاكرته تسمح له بالتعميم اعتمادا على مبدأ النظير، كما تسمح له بإعادة الرأي في قياسه وتصحيح بعض أجزائه، كما أن النص بخصائصه الظاهرة هو الذي يتيح للمتلقي القيام بعمليات المقايسة والتصنيف والتماس الخصائص النوعية[40].

يلجأ المحلل إلى استراتيجيات التأويل نتيجة لطبيعة النص المفتوح القابل لأن يمنح تأويلات عديدة، ولذلك حاول **مفتاح** إعطاءه تأويلا، لأن مثل هذا التأويل الراجح أو "النهائي" يستلزم وضع فرض استكشافي يحقق بنصوص الشاعر السابقة أو اللاحقة، وبإدراك عميق لمقتضيات الأحوال[41].

نظرية الإطار (Aram) ضمن استراتجيات المؤول:

تنتمي نظرية الأطر (Arams) إلى حظيرة علم النفس المعرفي المعاصر ومنها: المدونات (Scripts) والخطاطات (Shemata) والسيناريوهات (Sénarios)، ومعنى هذه المفاهيم "أن الكاتب أو المتلقي يعتمد على كتابته أو تلقيه على معرفة سابقة مختزنة في الذاكرة، يُثير منها عند الضرورة بعض العناصر ليعبر بها عما يُصادفه أو يفك بها شفرة ما يقرؤه. كما أن تلك المعرفة الخلفية وما تولده من أفق الانتظار هي التي تساعد على بناء الأطر إلحاقا للنظير بالنظير، وإذا ما استعصى ذلك الإلحاق، فإن القارئ يخلق إطارا جديدا في نطاق مفاهيم عمل مفهومية جديدة"[42].

يُعرّف **مفتاح** الإطار بأنه"تنظيم ضمن مواضيع مثالية وأحداث قالبية ملائمة لأوضاع خاصة"، ويعني بهذا الكلام أن الذاكرة الإنسانية تحتوي على أنواع من المعارف المنظمة في شكل بنيات[43]. ويضرب مثالا توضيحيا لذلك:

<u>المدرسة:</u> فعندما تُذكر تتبادر إلى الأذهان أقسام المدرسة والمعلم والتلاميذ والمدير..، وعندما يُذكر <u>المستشفى</u>: يتداعى إلى الذهن الطبيب والممرض والمرضى والدواء..

و يُمثّل مفتاح لنظرية الإطار المعرفية في ميدان تحليل الخطاب؛ فحينما تُذكَر القصيدة المدحية النموذجية تتبادر إلى الأذهان الخطاطة التي ذكرها ابن قتيبة أو ما يقرب منها، وحينما تذكر قصيدة الاستنفار إلى الجهاد يحصل في ذهن القارئ المتمرس الشاعر والممدوح، والتذكير بما وقع للأندلس من مآسٍ شاملة للطبيعة، وللإنسان

وللدين، والتنبيه إلى ما فعله المسيحيون وما ينتظرهم من عِقاب، ثم دعوة الشاعر الممدوح إلى جمع العدد والعدّة لإعزاز الإسلام وإذلال الكفر، وقد ينهي الشاعر قصيدته بالثناء على نفسه وتنبيه الممدوح إلى قيمة شعره[44].

وبذلك فقد وظَّف مفهوم الإطار في الذكاء الاصطناعي لفهم اللغة ومعالجتها لما تبين من قصور نظرية الشبكة الدلالية ونظرية منطق المحمولات. وقد حلَّل **مفتاح** نظرية الأطر إلى مكونات وأهمها: العقد والروابط والشغالون، فالمستوى الأعلى أو العقدة العليا تتولد عنها عقد صغرى لها نهايات أو فضاءات فارغة (Slot)، ويمكن أن تملأ هذه الفضاءات ببعض البنيات أو التَّعابير تُدعى المالئة (Filler)، ويتشعَّب عن هذه الأخيرة عقد جديدة، يقول مفتاح: "إن الإطار (العقد العليا) قد يتشعب إلى أطر فرعية (عقد فرعية) بعضها منجب وبعضها عقيم"[45].

الأمثلة التوضيحية لنظرية الإطار:

قد يجد الإنسان إطارا فرعيا ويريد أن يربطه بإطار عام، وليكن الإطار الفرعي هو "كرسي"؛ فالكرسي ينتمي إلى جنس أثاث المنزل؛ لأنه يحتوي على مقومات ما يجمعه بالأثاث: فإذا ما بحثنا عن معلومات في الكرسي ولم نجدها في إطاره، فإننا نبحث عنها في إطار الأثاث..إن الكرسي يرث خصائص وصفات موجودة في إطار الأثاث، كما أنه يجب أن تعزى كل الصفات والخصائص إلى الكرسي الذي من شأنه أن يمتلكها إلى أن يثبت العكس، وعملية العزو هذه هي ما يدعى الاستدلال بالغياب (Inference by Default)، كما أن آلية أخرى تقوم بدور بيِّن في الربط بين الأطر (العُقد) وتنشيطها حينما تدعو الحاجة، وهذه الآلية هي الشغالون (Demons) وتنطلق عملية الربط والتنشيط بـ "إذا ما كان كذا فإنه يكون كذا أو يحتاج إلى كذا أو يُضاف كذا أو ينقل كذا..."[46].

والمثال الذي ضربه **مفتاح** حول نظرية الأطر يوضح علاقة الإطار العام المجرد (Type) بالإطار المتحقق أو الواقعي (Token)، ويأتي مفتاح بمثال آخر[47]:

إطار ← دار (جنس(قيمة (بناء))).

فضاء ← (مطبخ (قيمة (معاصر))).

فضاء ← (بيت النوم (قيمة (معاصر))).

فضاء ← (بيت الاستقبال (قيمة (تقليدي))).

يستنتج أن "الإطار العام الأم" هو الدار وتحته تأتي ثلاث فضاءات ملئت بعناصر مقومة:

مطبخ + بيت النوم + بيت الاستقبال.

ويمكن أن تُشعَّب هذه الأطر فيُضاف إليها بعض الشغالين كقولنا: "إذا كانت الدار مغربية فإنها تحتوي على بيت استقبال تقليدي، وإذا كانت الأسرة كبيرة فقد يحتاج إلى توسيع الدار، والإطار الممثل به نموذج (Type) يرث جميع خصائص وصفات الدار النموذجية عن طريق الاستدلال بالغياب حتى يثبت العكس التحري والتقصي"[48].

تطبيق نظرية الإطار أو المعرفة الخلفية على شعر ابن زيدون:

يرى **مفتاح** أن شعر ابن زيدون لا يُفهَم إلا إذا وضع في إطار عام، وإطار خاص؛ فالإطار العام هو الغزل العربي، وأما الإطار الخاص فهو الغزل الأندلسي في عصر ملوك الطوائف.

أ- الإطار العام: وقد تحدّثت عنه الكتب التراثية التي تناولت الحب، ومكونات هذا الإطار هي[49]:

الـمُحبّ: وصفاته هي: الحزن الدائم، والبكاء، والوفاء، والتشوق، والطاعة العمياء، والعشق الدائم والتذلل والتحمل، وعدم اليأس والسقم والسهر والهم والغم والأنين.

الـمحبوب: وصفاته: التمنُّع والتجنّي والهجران.

الـمُساعدات: الرسائل والرسول واللقيا والنظر..

الـمعوقات: العُذّال، والواشون، والأعداء والرقباء..

ب- الإطار الخاص: وهو يدور حول ماهية الحب وأغراضه ووسائل الاتصال وتعزيزه وموانعه، وهو ثابت، أمَّا الذي يتغير فيه المصاحبات التي نجدها لدى هذا الشاعر أو ذاك كأن يحب شاعر ما محبوبة سمراء وآخر يريدها شقراء...

يُفهم من هذا التوظيف لنظرية الأطر المعرفية على شعر ابن زيدون إقرار من محمد مفتاح بدور الذاكرة في إنتاج الخطاب، لكنه لا ينفي أن الأخذ الحرفي لهذه النظريات المعرفية وإسقاطها على نصوص وخطابات قد تلحقه مشكلات، فهذا الإسقاط قد "يجعل العمل الأدبي يشقق الكلام، واللغة تتناسل من اللغة..وبناء على هذا، فإن الدعوة التي تقول بالاكتفاء لدراسة بعض الشعراء وخصوصا المجيدين منهم تصبح وجيهة..المتنبي يجزئ عن دراسة ابن درَّاج والبحتري يغني عن ابن زيدون..إن الشعر الأندلسي، إذن هو تحصيل حاصل من الشعر المشرقي"[50].

يهدف النقاد من وراء استراتيجيات المؤول إلى ملء أنواع الفراغ الموجود في النص، أو لربط العلائق بين بنيته، ويستعمل المحلل في ذلك مفاهيم إجرائية متعددة منها:

الاستدلال بالغياب أو (الاستصحاب)، والاستدلال العادي، والفرض الاستكشافي، فحينما يسمع المرء كلمة "إنسان" فإنه يفترض أنه له رجلين وعينين

ويدين ورأسا، وكل ما يتكون منه الإنسان من جوارح ومؤهلات إلى أن يثبت عكس ما يفترضه[51].

ويقول **مفتاح** في موضع آخر مبرِّرا سبب اللجوء إلى استراتيجيات التأويل عند القارئ في ملئه الفراغات والبياضات النصية أنَّ "المبدع لا يستطيع أن يُصرّح ببعض الألفاظ أو ببعض التعابير، وقد لا يرغب في ذلك غضاً من شأنها، ونجد هذا في بعض الأشعار القديمة أو الحديثة ذات النزعة السياسية أو الدينية"[52].

أي يبث التناص مؤشرات وأيقونات غير لغوية، وحينئذ فإن المحلل يخرج من السيمياء اللغوية إلى "السيميوطيقا"؛ فقد ينوب عن التعبير اللغوي أيقون (قف)، أو رجلا مقطوع الرأس أو واقفا على رجل واحدة، أو كرسيا مزخرفا...أو أي شيء آخر...

نستشف من خلال عرضنا لأهم مظاهر تأثير العلوم المعرفية والتداولية في النقد النصي في المغرب الأقصى أن التداولية هناك أحدثت تغييرًا كبيرًا في ميدان النقد الأدبي؛ حيث تدعو هذه المقاربة إلى تغيير النظرة التحليلية البالية إلى النصوص؛ أي تحويل نظرة البنيوية التي ترى النص بنية مبتورة عن الفعل الملفوظي، إلى نظرتها التي تدعو إلى دراسة النص في علاقته مع النشاط الملفوظي وسياقاته وتبحث بشجاعة وتميز وبآليات تحليلية جديدة بالكامل عن ميكانيزمات الفهم والتأويل للنص الأدبي.

الهوامش والإحالات :

* - تُعدُّ الصُّورية (*Le formalisme*) مهادا ومرحلة أولى لظهور التداولية في المغرب الأقصى؛ حيث مثلت مرجعا أساسيا للأبحاث والدراسات العلمية المتميزة بالدقة والعلمية. يُنظر: حسان الباهي، "اللغة والمنطق: بحث في المفارقات"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، وبيروت، لبنان، ودار الأمان للنشر، الرباط، المغرب، ط1، 2000، ص: 11.

1 - يُنظر: محمد مفتاح، "تحليل الخطاب الشعري: إستراتيجية التناص"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المملكة المغربية، و بيروت، لبنان، ط3، 1992.
ص: 168.

2 - Voir: Jacques MOESCHLER & Antoine AUCHLIN, *Introduction à la linguistique contemporaine*, Armand colin, Paris, 2000, pp: 18-20.

3 – لقد كان الميل في الستينيات نحو تعريف التداولية كقمامة اللسانيات وتنحصر مهمتها في حل كل المشاكل والقضايا الهامشية التي ترغب اللسانيات في معالجتها.

4 - مسعود صحراوي، "التداولية عند العلماء العرب: دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي "، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2005.، ص: 17.

5 - Voir: Jacques MOESCHLER & Antoine AUCHLIN, *Introduction à la linguistique contemporaine*, p. 20.

6- يُنظر: نعمان بوقره، "التصور التداولي للخطاب اللساني"، مجلة الرافد، الإمارات العربية المتحدة، يناير، 2006، ص: 83 .

7 - محمد خطابي، "لسانيات النص مدخل إلى انسجام الخطاب"، بيروت، المركز الثقافي، ط1، 1991، ص: 297 .

8 - من أمثال محمد خطابي، محمد الماكري، محمد مفتاح، إدريس بلمليح وغيرهم.

9 - ينحدر مصطلح cognitif من الكلمة اللاتينية cognosco، ويفيد في معناه الواسع كل ما له علاقة بالمعرفة connaissance: من الإدراك إلى الذكاء دون إغفال اللغة والذاكرة والتعلم. **يُنظر:** محمد سرو، "النزعة المعرفانية Cognitivisme"، مجلة فكر ونقد، ع 97.

10 - يُنظر: فان دايك، "النص والسياق: استقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي"، ترجمة: عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، وبيروت، لبنان، ط1، 2000، ص ص: 214 و215.

11 - Look: David Lee, "*Cognitive Linguistics: an introduction*", Oxford University Press 2001,pp: .2 &3.

12 - يُنظر: عبد السلام عشير، "إشكالات التواصل والحجاج:مقاربة تداولية معرفية"، بحث مقدم لنيل دكتوراه الدولة في اللسانيات التداولية، إشراف: أ. د: محمد الشاد، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، ظهر المهراز، المملكة المغربية، 1999 – 2000، ص: 25.

13 - كل واحدة منها تتضمن برنامجا اشتغاليا معينا، ويُدرج الاستدلال أو العمليات المعرفية العُليا ضمن اهتمامات الفلسفة وعلم النفس واللسانيات، أما العمليات الحية والإدراكية أو العمليات المعرفية الدّنيا فهي من مجموع أعمال العلوم العصبية والفيزياء والرياضيات وما ضمّ الآفاق الصورية والاشتغال التطبيقي على قدرات الآلة والمواد التكنولوجية فهو من اختصاص الدّرس المعلوماتي والذكاء الاصطناعي.

14 - Voir: La Vallée I., "*La Pensée Artificielle ?*", La pensée 282, pp : 31-32.

15 - Voir: Fortin C. Rousseau R., "*Psychologie Cognitive, Une Approche de Traitement de L'information*", Télé Université, Presse de l'Université du Québec, 1992, pp : 3-4.

16 - Weinberg A., "*Des Sciences du Cerveau aux Sciences de la Pensée : état des lieux*", Sciences Humaines, N°17, Mai 1992, p :19.

17 - يُنظر: فان دايك، "النص والسياق: استقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي"، ترجمة: عبد القادر قنيني، ص: 214.

18 - يُنظر: محمد سرو، "النزعة المعرفانية Cognitivisme"، مجلة فكر ونقد، مجلة ثقافية شهرية، دار النشر المغربية، العدد 97. منشور على موقع المفكر محمد عابد الجابري في الانترنيت: /www.aljabriabed.net/fikrwanakdالعدد 97.

19 - Koeing O., " *Vocabulaire des Sciences Cognitives*", PUF, 1998, p : 6.

20 - نتيجة لذلك، شهد ميدان معرفة العلاقات الفيزيائية والكيميائية بين الخلايا العصبية انطلاقة باهرة، كما تمكن العلماء من تحديد التمركز الدقيق لمختلف الوظائف المعرفية؛ فنحن نعرف اليوم نسبيا المراكز الدماغية المسؤولة عن البصر والكلام والسمع.

21 - يُنظر: محمد سرو، "النزعة المعرفانية Cognitivisme"، مجلة فكر ونقد، العدد 97.

22 - يُنظر: سامي أدهم، "تشميل ما بعد الحداثة: الفلسفة الصنعة، الآلة المفكرة، المعلوماتية، الذكاء الاصطناعي"، دار كتابات، بيروت، لبنان، ط1، 1998، ص: 56.

* - بالغت العلوم المعرفية في التقريب بين ذاكرة الإنسان وذاكرة الحاسوب، لتجمع في دراسات خاصة الدراسات اللسانية من جهة واللسانيات الحاسوبية من جهة أخرى.

23- Voir: Jacques MOESCHLER & Antoine AUCHLIN, *Introduction à la linguistique contemporaine*, p p: 29.

24 - يُنظر: سامي أدهم، المرجع السابق، ص ص: 57 و58.

25 - محمد مفتاح، "دينامية النص: تنظير وإنجاز"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، وبيروت، لبنان، ط3، 2006، ص: 37.

26 - يُنظر: محمد سرو، "النزعة المعرفانية Cognitivisme"، مجلة "فكر ونقد"، مرجع سابق.

* - الأطُر: "هي شبكة من العلاقات يكون مستواها النموذجي الأولي مطابقا لأحداث ثابتة (Stereotyped) متعلقة بأوضاع نموذجية، وشبكة دنيا هي تحقُّقات لتلك الشبكة، وبتعبير آخر، فإن الأطر تتكون من عناصر ضرورية (Slot)، وعناصر اختيارية مالئة (Filler) لتلك العناصر الضرورية المجردة". محمد مفتاح، "دينامية النص"، ص: 26، و يُنظر: "مجهول البيان"، ص: 68.

** - المُدوّنات: "هي متتالية ثابتة من الأحداث النموذجية التي تصف وضعا، أي تتالي العلاقات الزمانية والمكانية وانتظامها". محمد مفتاح، "دينامية النص"، ص: 26. و يُنظر: "مجهول البيان"، ص: 70.

*** - الخُطاطات: تشبه المدونات إلى حدٍّ بعيد؛ إذ كل منهما يعني التتابع والترابط.

27 - يُنظر: عبد الحق بلعابد، "دينامية النص: بين عتبات التنظير وعلامات الإنجاز"، في كتاب: "محمد مفتاح: المشروع النقدي المفتوح"، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ومنشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2009، ص: 1985. ويُنظر: محمد مفتاح، "النص من القراءة إلى التنظير"، ص: 24.

28 - حسان الباهي، "الحوار ومنهجية التفكير النقدي"، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2004، ص: 143.

29 - يُنظر: محمد مفتاح، "مشكاة المفاهيم : النقد المعرفي"، ص ص: 30 و56.

30 - يُنظر: عبد اللطيف محفوظ، "سيميائيات التظهير"، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ومنشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2009، ص: 18. و"آليات إنتاج النص الروائي: نحو تصور سيميائي"، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ومنشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008، ص: 52.

31 - "دينامية النص: تنظير و إنجاز"، ص: 27.

32 - يُنظر: "النص من القراءة إلى التنظير"، ص: 10.

33 - عبد اللطيف محفوظ، "سيميائيات التظهير"، ،ص: 13.

34 - يُنظر: محمد سرو، "النزعة المعرفانية Cognitivisme"، مجلة فكر ونقد، العدد 97.

35 - "النص: من القراءة إلى التنظير"، ص: 29.

36 - المرجع نفسه، ص: 206.

37 - يُنظر: محمد مفتاح، "مجهول البيان"، ص: 68.

38 - يُنظر: مصطفى ناصف، "اللغة والتفسير والتواصل"، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني الأعلى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد: 193، يناير، 1995، ص: 49 و 50.

39 - يُنظر: علي حرب، "التأويل والحقيقة: قراءات تأويلية في الثقافة العربية"، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2007، ص: 191.

40 - يُنظر: محمد مفتاح، "دينانية النص"، ص: 42.

41 - يُنظر: محمد مفتاح، "النص: من القراءة إلى التنظير"، ص: 19.

42 - "النص: من القراءة إلى التنظير"، ص: 33، و يُنظر: "دينامية النص"، ص: ص: 27 و28.

43 - يُنظر: "المرجع نفسه، ص: 27.

44 - يُنظر:المرجع نفسه، ص: 28.

45 - محمد مفتاح، "مجهول البيان"، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1990، ص ص: 68 و69.

46 - المرجع نفسه، ص: 69.

47 - يُنظر: المرجع نفسه، ص ص: 69-70

48 - "مجهول البيان"، ص: 70.

49 - يُنظر: محمد مفتاح، "النص: من القراءة إلى التنظير"، ص: 34.
50 - "النص: من القراءة إلى التنظير"، ص: 35.
51 - يُنظر: المرجع نفسه، ص: 29.
52 - "دينامية النص"، ص: 58.

مكتبة البحث:

الكتب العربية والمترجمة:

1- أدهم، سامي، "تشميل ما بعد الحداثة: الفلسفة الصنعة، الآلة المفكرة، المعلوماتية، الذكاء الاصطناعي"، دار كتابات، بيروت، لبنان، ط1، 1998
2- الباهي، حسان، "الحوار ومنهجية التفكير النقدي"، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2004.
3- حرب، علي، "التأويل والحقيقة: قراءات تأويلية في الثقافة العربية"، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2007.
4- خطابي، محمد، "لسانيات النص: مدخل إلى انسجام الخطاب"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، وبيروت، لبنان، ط2، 2006.
5- دايك، فان، "النص والسياق: استقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي"، ترجمة: عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، وبيروت، لبنان، ط1، 2000.
6- صحراوي، مسعود ، "التداولية عند العلماء العرب: دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي "،"، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2005.
7- عشير، عبد السلام، "إشكالات التواصل والحِجَاج: مقاربة تداولية معرفية"، بحث مقدم لنيل دكتوراه الدولة في اللسانيات التداولية، إشراف: أ. د: محمد الشاد، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، ظهر المهراز، المملكة المغربية، 1999 – 2000.
8- محفوظ، عبد اللطيف، "سيميائيات التظهير"، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ومنشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2009

9- مجموعة من المؤلفين، "محمد مفتاح: المشروع النقدي المفتوح"، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ومنشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2009

10- مفتاح، محمد، "تحليل الخطاب الشعري: إستراتيجية التناص"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المملكة المغربية، و بيروت، لبنان، ط3، 1992.

11- مفتاح، محمد ، "دينامية النص: تنظير و إنجاز"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، وبيروت، لبنان، ط3، 2006

12- مفتاح، محمد، "مجهول البيان"، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1990.

13- ناصيف، مصطفى، "اللغة والتفسير والتواصل"، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني الأعلى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد: 193، يناير، 1995.

المقالات:

14- بوقره، نعمان، "التصور التداولي للخطاب اللساني عند ابن خلدون"، مجلة الرافد، الإمارات العربية المتحدة، يناير، 2006.

15- سرّو، محمد، "النزعة المعرفانية Cognitivisme"، مجلة فكر ونقد، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، المغرب، العدد 97. على موقع المفكر محمد عابد الجابري في الانترنيت: www.aljabriabed.net/fikrwanakd

الكتب باللغة الأجنبية:

16- David Lee, "*Cognitive Linguistics: an introduction*", Oxford University Press 2001

17- Fortin C. Rousseau R., "*Psychologie Cognitive, Une Approche de Traitement de L'information*", Télé Université, Presse de l'Université du Québec, 1992

18- Jacques MOESCHLER & Antoine AUCHLIN, *Introduction à la linguistique contemporaine*, Armand colin, Paris, 2000

19- Weinberg A., "*Des Sciences du Cerveau aux Sciences de la Pensée : état des lieux*", Sciences Humaines, N°17, Mai 1992.

" الأنا " و" الآخر " وإشكالية الانتماء للوطن
رواية "وطن من زجاج" لياسمينة صالح أنموذجا

يمينة حمداني (ج. الشلف)

الأنا والآخر مولودان معا ، وهذا ما يقرره علماء الاجتماع وعلماء النفس فالصورة التي نتخيلها عن أنفسنا لا تتم بمعزل عن صورة الآخر لدينا ، كما أن صورة الآخر لدينا هي بمعنى من المعاني صورة عن ذواتنا[1].فاستخدام أي منهما يستدعي – تلقائيا – حضور الآخر .

و بالرجوع إلى الفلسفة الأوربية الحديثة والتي هي أساس فلسفة الذات فإن مقولة **كوجيتو ديكارت** الشهيرة - **أنا أفكر إذا أنا موجود** - تعني أن وجود الأنا سابق عن أي وجود آخر .

ومن هنا كان كل وجود غير وجود " الأنا " هو الآخر وبالتالي فعلاقة التعابير هي علاقة بين " الأنا " و"الآخر " .

إن المطلع على قواميس الفكر الأوربي ومصطلحاته الفلسفية ، يعلم أن الآخر هو مقابل للذات le méme أو " الأنا " . أما هذه الأخيرة فلا معنى لها سوى أنها مقابل للآخر Autre أو أنها المطابق لنفسه المعبر عنها بــ Identité وهو ما يترجم اليوم بلفظة " الهوية " أي كون الشيء هو نفسه[2].

1- علاقة ايجابية :

يرى فيها " الأنا " الواقع الثقافي الأجنبي أي الآخر متفوقا بصورة مطلقة على الثقافة الوطنية الأصلية بمعنى أن الأنا أقل مرتبة من الآخر فيصور ذلك في مؤلفاته ،

وذلك نتيجة الهوس والانبهار بالآخر ، فيقدم صورة الأجنبي على حساب الصورة الحقيقة له ، وهناك بعض الكتاب العرب انبهروا بالنموذج الغربي للحياة (الحرية والديمقراطية) فمجدوا الحضارة الغربية وتجاهلوا مشكلاتها . كما أننا نلمس هذا عند السيدة **دي ستال** من خلال الصورة التي رسمتها حول ألمانيا ، بأن شعبها يتمتع بمناقب عدة كالطيبة الاستقامة ، الصدق ، إضافة إلى غنى الأدب الألماني فهي موطن **جوتيه** ، **شيلر** و**شيلجل** والمستوى الرفيع الذي بلغته الفلسفة الألمانية[3].

2- علاقة سلبية :

تكون علاقة " الأنا " بـ "الآخر" علاقة سلبية في حالة عداء الأنا للآخر ، حيث أن العلاقات العدائية بين الشعوب تؤدي إلى تكوين صورة سلبية عن الآخر المعادي[4] ، فتبرز ذلك من خلال الواقع الثقافي لذلك البلد فـ " الأنا " يصور الآخر ، وعليه فـ" الأنا " و" الآخر" تربط بينهما علاقات ، إما علاقة سلبية و إما إيجابية ، و إما تماثلية (علاقة تسامح) ، في صورة أدنى منه ومثال ذلك : صورة الأوربي في الأدب العربي مشوهة في كثير من الأحيان ، فيصور المستعمر على أنه إنسان عدائي غير أخلاقي ، مستبد وظالم .

وأيضا صورة الشرق لدى الأدب الفرنسي ، حيث يصور الفرنسيين أهل الشرق في العصور الوسطى التي سادت فيها النزاعات الدينية ، بأنهم وثنيين لا أخلاق لهم ، سرعان ما ينهزمون أما الأبطال المسيحيين ونجد هذه الصورة في أغنية رولان بارت ومسرحية القديسة نيقولا .[5]

3- علاقة التسامح (التماثل) :

تنطلق دراسة الصورة من رؤية متوازنة للذات " الأنا " و" الآخر " إذ نجد التسامح في هذا هو الحالة الوحيدة للتبادل الحقيقي ، إذ يصور الأجنبي ويعيد تفسيره عبر رؤية موضوعية ، فهو يستغني عن الهوس والانبهار (ينفي الاستعارة عن الآخر)،

وبذلك يعتبر التسامح طريقا صعبا يمر عبر الاعتراف بالآخر حيث تتعايش " الأنا " مع " الآخر " وتراه نداً لها غير مختلف عنها ومثال ذلك محاولة أمين معلوف في مد جسر التواصل والتسامح بين الشرق والغرب وفتح مجال الحوار بينهما [6] .

وتجدر الإشارة هنا إلى أن صورة الذات وصورة الآخر قابلتان للتغيير والتبديل والتطوير ، على رغم ما يبدو عليها من سكونية كما أن الصورة التي تشكلها لذواتنا وللآخرين يختلط فيها الواقعي والمثالي غالبا ويتمازج فيها البعد الداخلي (أي رؤيتنا لحقيقة أنفسنا) مع البعد الخارجي (أي ما نريد إظهاره للآخرين من صفات خاصة بنا) ، ومن الممكن أيضا أن تتشكل لدينا صورة انتقائية للآخر نرغب بتثبيتها في أذهاننا ونغيب صورة أخرى عنه.

وقد شكلت العلاقة بالآخر الأساس الأهم في إنتاج صورة للذات ، وتحولت إلى موضوع علمي فضلا عن تحولها إلى موضوع إبداعي .

يهدف تحليل رواية **وطن من زجاج** للكاتبة الجزائرية ياسمينة صالح إلى الكشف عن ملامح كل من صورة الذات وصورة الآخر المحلي والغربي - باعتبار أن كل واحد منهما هو وليد الآخر - كما هي مرسومة في نسيج الخطاب الروائي .

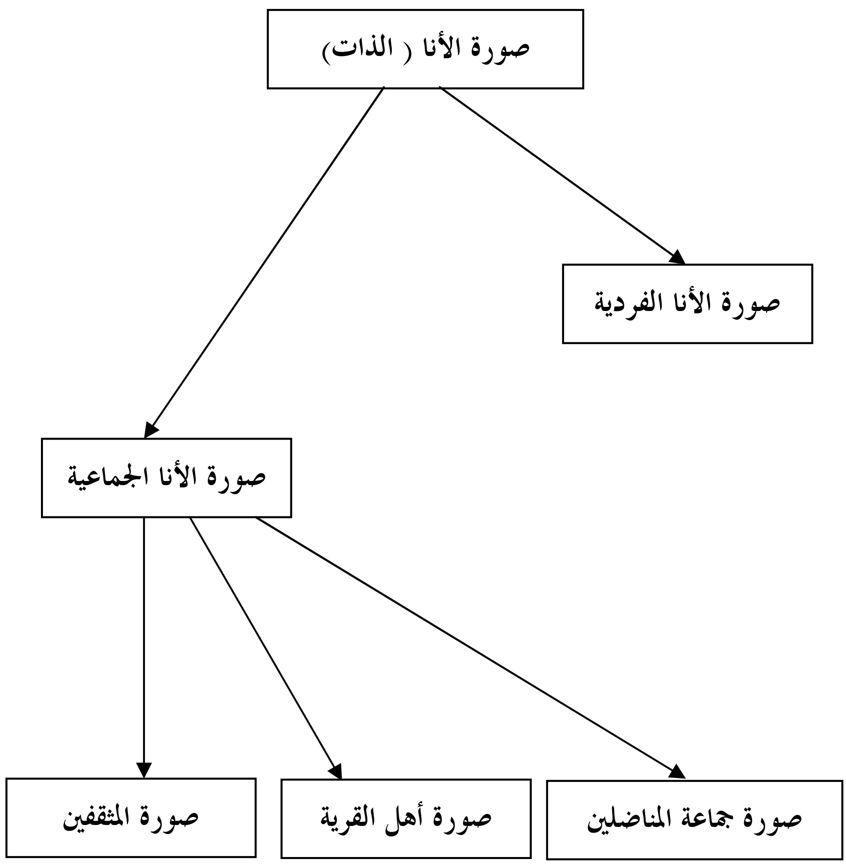
و يصب هذا الهدف في هدف آخر أشمل وهو الوقوف على الدلالة العامة للرواية ككل .

1- صورة الأنا (الذات) في رواية وطن من زجاج :

في رواية وطن من زجاج لسنا إزاء وجه واحد لصورة الذات ، بل بإزاء عدة أوجه هي : صورة الذات الفردية ممثلة في ذات البطل / الراوي ، وثلاث صور للذات الجماعية (النحن) وهي صورة جماعة المناضلين وصورة الفلاحين وصورة المثقفين ، وفي عالم الرواية (**وطن من زجاج**) تتمفصل هذه الصور وتتداخل ، وفي بعض الأحيان تصير إحداها صورة للآخر في مواجهة صورة أخرى وفي عرضنا لملامح كل

من هذه الصور سوف نعمد على ما تتضمنه الرواية من شخوص ومواقف وسنوضح ذلك في هذه الرسيمة :

مخطط يوضح تمثل الأنا في رواية وطن من زجاج



أ – صورة الذات الفردية (الأنا) :

وهي صورة البطل / الراوي ، والتي لم تشأ ياسمينة صالح الإفصاح عن اسمه، هو شاب في الثلاثينات من عمره ، من أصل ريفي ، درس في مدارس القرية ، لاحقه النحس والشؤم والموت منذ ساعة مولده ، ولعل ذلك كان سببا في نعته باسم "لاكامورا" «**مع الوقت صار الناس يطلقون عليّ لقبا غريبا : لاكامورا ! شيئا فشيئا فهمت أن لاكامورا تعني ببساطة من لا حق له في الموت براحة !** »[7] اتسمت ذات الراوي / البطل بالتشظي وعدم الاتزان والاكتمال .

حيث وجد نفسه محبطا خائبا ، والبلد سائر نحو الكارثة ، ومع ذلك واصل دراسته الجامعية بجد ومثابرة ربما للتعويض عما في داخله من نقص وهباء أسس له بعض الصداقات مع زملائه من طلبة الجامعة ، لكنه ظل وفيا على سمو خلقه ونقاوة مبادئه ، فلم يتورط كالباقين في لهو أو تحشيش أو دعارة وكان يراقب مقدرا التفاوت بين سائر الطلبة وباقي المحظوظين من أولاد المترفين ، ممن يملكون الشقق الخاصة والسيارات الفخمة.

يكمل البطل الخائب دراسته الجامعية ، ويبحث عن عمل ، ليكون محررا في إحدى الصحف ، أجبره الواقع القاسي المؤلم أن يبحث عن سند له يخفف عنه ضغط معاناته وحدّة الصدمة التي لم يكن يتوقعها في العاصمة التي لم يجد فيها سوى البؤس والخراب واليأس والموت على الطرقات ، لم يبحث عن أبيه الذي اختفى في ظروف غامضة ، وإنما عن المعلم الذي أحبه والذي كان يعوضه جزئيا عن الأم والأب اللذان فقدهما ، وعن النذير صديق الطفولة وأخته التي لم يستطع عقله نسيانها، تغير خط مسار حياة البطل بعد التقائه بالنذير وشقيقته بشكل جوهري ليرتبط مصيره بشقيقه النذير.

فيرى الراوي أن اللحظة التي سيراها فيها هي بداية المحاولة للخروج من أزمته التي لازمته سنوات وللتواصل مع العالم ، وهو يسعى إلى دفع هذه المحاولة حتى نهايتها على أمل التجاوز ، ودفع حالة الإحباط إلى الوراء ، لكن صورة ذات البطل في الرواية تكتسب نوعا من الانكسار في صفحاتها الأخيرة بقرار رحيل البطل والتي بعثت في نفس القارئ نوعا من التساؤل عن مصير هذا البطل ، وبتلاعب فني راقي نزعت ياسمينة صالح ستار الشؤم واليأس ببراعة عن ذات البطل بعدم رحليه وعودة شقيقه النذير إليه ، لينمو الأمل وسط اليأس والخراب والدمار ، وتنزاح العتمة ليحل محلها النور.

ب – صورة الذات الجماعية (النحن) :

لا تتشكل صورة الذات الجماعية (النحن) في الرواية من مكون واحد ، بل من عدة مكونات أو صور فرعية ، لا يمكن إدراكها جملة واحدة ، وإنما هي في حالة انفصال ، وتلعب في تركيبها متغيرات عديدة مكانية وزمانية ، وتاريخية وثقافية ، ونفسية واجتماعية ، يدركها القارئ في نص الرواية .

أولـــى هذه الصور هي **صورة المناضلين** أو المدافعين عن الوطن أيام الاستعمار الفرنسي وبعده ، ممن كان يجالسهم الراوي / البطل في المقاهي ليسردوا له تاريخهم النضالي ، أمثال **عمي العربي** و**الرشيد** ، حيث تتوطد عُرى الصداقة بينهم ، فنعرف الكثير عن تفاصيل العمليات الاجتثاثية التي نفذها كلاهما ضد عناصر مرصودة من خدم المستعمرين .

لكن هل يمكن القول إن هذه الصورة هي صورة نمطية لأحوال المناضلين الجزائريين أيام الاستعمار الفرنسي على الجزائر ؟

الواقع أن ياسمينة صالح ليست هي الكاتبة الوحيدة من بين الكتّاب الجزائريين ولاسيما العرب والغرب الذين صوّروا لنا الأوضاع التي عايشها المواطن والمجاهد الجزائري إبّان وبعد الاستعمار الفرنسي على الجزائر.

و إنما نحن نجد هذه الصور وغيرها في العديد من الروايات والقصص .

عمي العربي صديق الراوي / البطل رجل وطني مقدس للأرض التي حوته طيلة حياته بالرغم من قساوة الحياة التي عاشها منذ أن أبصرت عيناه الدنيا ، إذ يقول : «**الوطن حقيقة يجب الإيمان بها يا بني الوطن ليس رئيس جمهورية وليس الحكومة وليس الغيلان السياسيين ... ولا المفقودين ولا الخونة ولا الإرهابيين ... الوطن هو ما نتنفسه وما نستشعره .... هو الأعشاب التي نمشي عليها والعصافير التي توقظنا في الصباح ، والمطر الذي يباغتنا عن غير موعد ، والتحايا البسيطة التي لا نستوعب قيمتها إلا متأخرين** »[8]

فبالرغم من التهميش الذي تعرّض له بعد الاستقلال ، وفقده لنفائس الحياة إلا أن قلبه لا يزال ينبض حبا للوطن .

أما الرشيد صديق البطل ، والذي كان صديقا بالدرجة الأولى لعمي العربي كما تقول المقولة "صديق الصديق صديق " ، رجل شديد الحرص على القيام بواجبه الوطني «**لم يكن الرشيد استثنائيا لكنه كان عاديا وبسيطا ومنصاعا إلى الواجب بشكل عجيب** »[9] لدرجة أنه قدّم نفسه فداء للوطن ، إذ تمّ قتله أثناء أدائه لواجبه الوطني في مطاردته لبعض الإرهابيين ، تاركا وراءه والدته وخطيبته يقول عمي العربي : « **أجل يا صديقي مات الرشيد أمس مع زميلين له مات مبتسما كمن يتحرر أخيرا من كذبة الوطن والناس ....** »[10]

أما الصورة الثانية من صور الذات الجماعية ، فهي صورة **أهل القرية** التي ينتمي إليها البطل ، هؤلاء يمثلون للبطل عالمه في مرحلة طفولته وأصله الذي نبت فيه ، فهم الجماعة التي يرى فيها أمنه « **كان المعلم يبتسم لي بطريقة مختلفة ، ويمد يده إليّ ويمسكني من يدي ... يدي التي كانت تثير "عطف" الآخرين عليها والتي عبرها أتلمس حدود المشاعر في.نفسية من كان يتعاطف معي ...** »[11].

إن قطاعا كبيرا من هذه الصورة يكونه شرح البطل لعالم القرية ولتاريخها وسكانها ، إنه يتحدث كإخباري عليم عايش أهل القرية وأدرك مشكلاتها « ... **كانوا يعودون للعمل في أراضي الآخرين مقابل ما ينالونه من فتات يومي ، و إهانة مزمنة ...** »[12] أثناء حديثه عن أهل القرية من فلاحين ، فضلا عن حديثه مع نفسه ، والذي كان مشحونا بآلام البشر وبمعاني الموت ، وبالظلم الذي يتعرض له أهل القرية حتى بعد مماتهم .

والصورة الثالثة للذات الجماعية (النحن) هي **صورة المثقفين** الشبان من أصدقاء الراوي ، إنهم شركاؤه بالإحباط والضياع لكنهم مشدودون إلى عالم الصحافة والأدب يبحثون عن الأخبار في أي مكان على الرغم من خطورته لكتابة مقالاتهم ونشرها على الصحف لكنهم غير مترابطين ، فلكل عالمه الخاص وكل يعيش أزمته تقول الكاتبة " **كانت سيارتنا الصحفية متوجهة إلى تلك القرية متبوعة بسيارة أمن ذهبنا لنغطي افتتاح مدرسة لم نعثر فيها على أمل قابل للحديث عنه لا شيء سوى رائحة الدم والموت القابع في عيون من بقوا من أطفال كنا مطالبين بكتابة تحقيق عن المجزرة والمدرسة ووجدتني لا أفعل سوى التقاط صورة** " [13] لم تكن ياسمينة صالح الروائية الوحيدة من بين الكتاب الذين صوروا الأزمة الدموية في فترة التسعينات التي عاشها المجتمع الجزائري في تلك الفترة والمثقف على وجه خاص ، وإنما نحن نجد هذه الصور والأحداث في روايات وقصص عديدة صورت لنا حجم الكارثة .

محور الآخر في رواية وطن من زجاج :

نوظف مفهومي " الذات البديل " أو " الذات النقيض " كمفهومين بديلين لمفهومي " الأنا والآخر" لأننا لاحظنا من خلال دراستنا أن محور الذوات المتناولة في هذا العمل هي ذوات محلية ، كانت تشكل تاريخيا وثقافيا الذات الجزائرية ، فصورة الآخر في الجزائر تعدّت مفهوم الصورة المشوهة عن الآخر المناقضة للانا لتعطي لنا

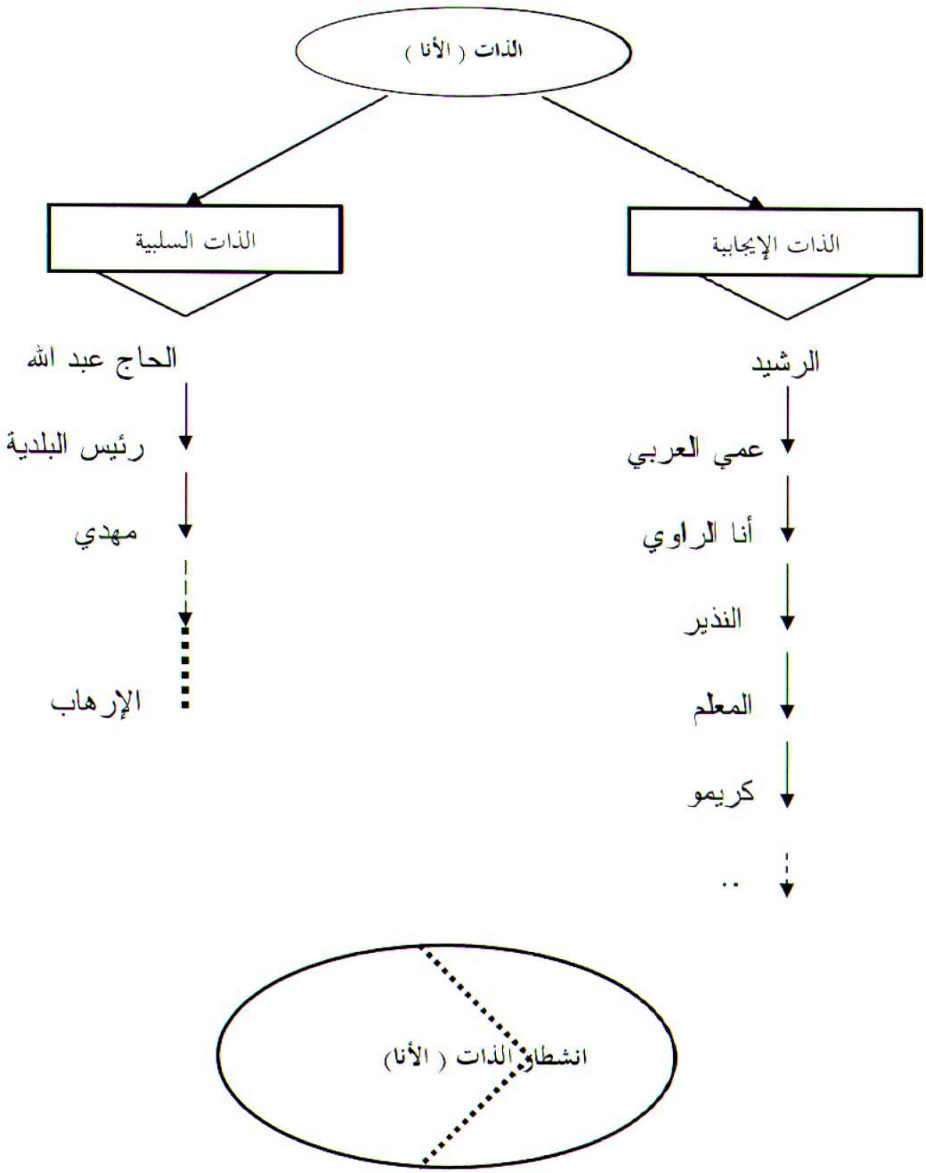
بعدا جديدا يقوم على أساس تقسيم الذات الواحدة إلى عدة ذوات ، لتصبح أنا وآخر في نفس الوقت ، وهي الذات الممزقة ، بسبب اللعنة التي أصابت المجتمع الجزائري والذي أصبح يعاني من خلالها عداءً مجانيا بين ذاته وضميره الجمعي ، هذا العداء الذي أخذ الطابع العنيف بين فئات المجتمع التي كانت تنتمي لقيم عقائدية وثقافية مشتركة [14]

فمنذ عام 1988 بدأ المجتمع الجزائري ينقسم على نفسه ويأخذ الطابع العنيف والعداء النفسي بين فئات مجتمعه التي كانت تنتمي لنفس القيم العقائدية والثقافية ، ويمكن إرجاع هذا الانقسام أو المفهوم التدميري والعدائي بين الذوات إلى :

1- التجربة التاريخية التي عرفها المجتمع الجزائري ما بين 1932-1962 من خلال الجرائم التي ارتكبها الاستعمار الفرنسي، والتي خلفت تمزقا دينيا واجتماعيا وثقافيا في الأوساط الجزائرية والتي رسخت أفكارا سلبية مشوهة بين أفراد الوطن .

2- توظيف الممارسة الثقافية المتعالية لبعض الفئات الاجتماعية والتي كثيرا ما تتجاهل القيم الأساسية المكونة للمجتمع الجزائري .

و التي يمكن أن نمثلها في المخطط التالي :


الذات (الأنا)
الذات السلبية
الذات الإيجابية
الحاج عبد الله
رئيس البلدية
مهدي
الإرهاب
الرشيد
عمي العربي
أنا الراوي
النذير
المعلم
كريمو
..
انشطار الذات (الأنا)

وقبل الحديث عن محور الآخر في رواية وطن من زجاج لا بد لنا من تحديد صور الآخرية التي كانت سببا في ظهور الآخر الإرهاب والذي يمثل محور الرواية

صــورة الآخر الاستعاري:

يحضر الآخر الاستعماري في رواية وطن من زجاج بصورة مقتضبة في بداية الأحداث ، كون الرواية لا تركز على الآخر الغربي ، بقدر ما تركز على الإرهاب ، لذا تبنت ياسمينة صالح النظر إلى الغرب ، كفترة من فترات الحروب والأزمات وكقوة فرنسية طاغية متواجدة في قطر عربي ، وللإشارة ، فإن دراسة صورة الغربي في الرواية العربية والرواية الجزائرية على الخصوص، قد تناوله الكثير من الكتاب والدارسين .

يبدأ الحديث عن الآخر الفرنسي في الحكايات التي يرويها «عمي العربي » بدءاً من الصفحات الأولى في الرواية ، حيث تصور الأحداث في مجملها واقع البلاد أثناء الاستعمار ، فلا يخفى على أحد أن الاستعمار الفرنسي طمس كل ما هو جزائري يُنم إلى الانتماء للثقافة العربية والشخصية الإسلامية ، لذا جاءت صورة الفرنسي مشوهة مترجمة وقاحته ودناءته ، وبراعته في الظلم والتنكيل بالجزائري ، حيث يقول الراوي على لسان عمي العربي" ذلك اليوم من شهر أكتوبر ...التاريخ الذي اقتحم فيه الجنود الفرنسيين منزلهم ، كانت تلك المرة الأولى التي يرى فيها العربي الصغير جنودا فرنسيين وجها لوجه..." 15لم يكتف الاستعمار بهذا الحد من الظلم والجور بل ويواصل التمادي في إذلال الجزائريين ، والدوس على كرامتهم " كان الجنود يوجهون الأسئلة لوالده بنفس العصبية والصراخ ثم ينهالون عليه ضربا ...ثم بسرعة مخيفة اقتادوا والده خارج البيت .." 16.

فهذه الأوضاع وأخرى صنعت من العربي الصغير ومن الطفل الجزائري شابا مقاوما حيث سرعان ما أدرك الواجب الذي ينتظره ، فانخرط في الخلية السرية التابعة

لجبهة التحرير ، حاملا تلك الضغينة ، وكل أنواع الكره للفرنسي التي يحملها أي شاب جزائري .

فتصوير الروائية لصورة الآخر الاستعماري ، لا تختلف كثيرا عن الصور التي أدرجها بعض الروائيين في نظرتهم للمستعمر كـ " رواية موسم الهجرة إلى الشمال لطيب صالح 1970 ورواية الأشجار واغتيال مرزوق لعبد الرحمن منيف 1973 وتشرق غربا لليلى الأطرش 1987 " 17 وغيرها من الروايات ، وإن اختلفت في النظر إلى جنسية الآخر المستعمر ، إلا أننا نجدها تشترك في صورة واحدة ووحيدة وهي تصوير استبداد وظلم ولا إنسانية هذا الآخر .

الآخر الساسة المترفون وأبناؤهم :

إن عرض حجم الكارثة ، والمدى المفتوح على القتل والرعب الذي عاشته الجزائر إبان الاستعمار في الرواية ، كان أدعا إلى تصوير فئة أخرى كانت تقف كتيار لا مبالي ، وغير مهتم بالتغيير نحو الأفضل ، فكان أبناء الساسة المترفين طبقة عريضة ، ولربما موازية لشعب مغلوب على أمره أمام المجازر والنكبات والانفلات الأمني المتكرر ، لذا صورت الرواية هذه الطبقة كآخر غير مهتم بصفة مباشرة فيما يكابده الشعب من أوضاع ، هذا ما يبدو جليا في عدة صفات من الرواية ، أهمها ما ورد في وصف الطلبة الجامعيين وكيفية استعمالهم لنفوذ آبائهم " كان بعض الطلبة يعتبرون أنفسهم استثنائيين بموجب تلك السيارات الخاصة التي يركبونها وبموجب مواقعهم الاجتماعية كأبناء ״الأسياد״ ..." 18

وتستمر ياسمينة صالح في تصوير تلك الطبقة في قولها " ويشهرون تلك البطاقة الصغيرة التي تقول أن والده " مدير عام مؤسسة وطنية كبيرة " أو مسؤول كبير في جهاز الدولة ....كانوا يتباهون برتب آبائهم أكثر مما يتباهون بآبائهم أنفسهم..."19.

فهذه النخبة وبالأخص الساسة أو حكام البلاد ، لم يكن يعنيهم ما يحدث للشعب من هلع وخوف جراء جرائم القتل والاغتيالات التي كانت تقوم بها الجماعات الإرهابية المسلحة ، فكان همهم الوحيد النجاة بجلدهم وإرسال أبنائهم إلى الخارج ، بمعنى الهروب من الواقع وليس التغيير ،فمرة أخرى تسلط ياسمينة صالح الضوء على الفساد السياسي والإداري ممثلا في تهرب المسؤولين وعدم القيام بمهامهم على أحسن وجه، فبينما الشعب الجزائري غارق في الدماء وأمام واقع جزائريمنطقه ولغته الرصاص الإرهابي ، كان رصاص الآخر والقاتل فعلا ، هو رصاص الضغينة والخوف والهلع اتجاه الوطن واتجاه المسؤولين الذين لم يحركوا ساكنا تقول " كان الوطن يغني أغنيات الراي الشهيرة ، ويرقص على جثث القتلى ، كان الوطن ينظم مهرجانات الأغنية الدولية .... كان الوطن يجامل الأجانب على حساب أبناء البلد ... يدفع لهم بالعملة الصعبة كي يغنون في جزائر الشرف ..." 20.ثم تواصل تصويرها لهم " الطلبة الذين يجيئون إلى الجامعة بسياراتهم الرياضية الفخمة التي يقودونها بسرعة تحديا لشرطي المرور الذي حين يوقفهم عن واجب ، يتناول السائق جواله ويتصل بأبيه القائد .....ليجد الشرطي نفسه محكوما بتهمة "إهانة أبناء الأسياد" " 21 .

فالكل كان يعي أن الشعب وحده يتجرع المرارة حد الثمالة أمام مرأى السلطة، ولعل أصدق عبارة دالة على ذلك هي ما ورد على لسان المهدي بالعامية قائلا " إيه يا خويا ، اللي داروها راهم مخبيين رأسهم ، أولادهم راهم في فرنسا والإنجليز ، إحنا اللي نموت في بلاصتهم !! 22

كما تواصل الكاتبة في توضيح صورة الآخر بالنسبة للشعب الجزائري ، وتورد جبن وخوف هذه النخبة أمام الإعلام والصحافة التي كانت تكشف تلاعباتهم ووقاحة أعمالهم وتنصلهم من مهامهم ، وكيف كانوا يسعدون باغتيال رجال الإعلام الذين طالتهم الجماعات الإرهابية وكأنهم كانوا متواطئين معهم ، في قولها "... ربما

لأن الكتابة في تلك الظروف كانت وقاحة فعلا في نظر السادة والرجال المحترمين ، لأنها تحولت لأول مرة إلى إدانة مباشرة ...." 23.

تلفيقـــات الغرب:

باعتبار أن رواية وطن من زجاج كانت ثورة على ديكتاتورية السلطة وبيروقراطية الدولة و إدانة للقتلة الرسميين (الإرهاب) ، كانت أيضا التفاتة إلى آخر من نوع خاص وهو تلفيقات الغرب الذي استغل الانكسار اليومي والوضع السلبي في الجزائر بغرض تشويه سمة هويتها وضربها في الصميم فكتبت ياسمينة صالح استغلال الصحافة للوضع قائلة " ... الصحف الأجنبية التي كانت تجد متعة رهيبة في البصق علينا باسم حرية التعبير .."24.

ولعل أبرز دليل على تسويف الغرب للجريمة والمجزرة الجزائرية ما ورد في قصة شراء الممثلة لتقوم بدور الضحية " هذه الصورة وزعتها مؤسسة إعلامية رسمية .... واش من تفاصيل يا صاحبي . هذه المرأة ״خرطي״ صورة ملفقة . ألم تقرأ ما كتب عنها ؟ لقد التقطها مصور تابع لوكالة أنباء أجنبية يبدو أن المرأة ممثلة طلب منها أن تلعب دور ا في مجزرة !" 25 .

ونقطة أخرى كشفت عنها الكاتبة تبرز فيها الحقيقة السلبية عن الغرب الذي يدّعي الحضارة والإنسانية ، ورفع الشعارات الجاهزة التي ترمي إلى حقوق الإنسان وحرية التعبير وكذا حق الشعوب في تقرير مصيرها .

فقد كشفت عن خلفية سلبية ومثال ذلك قمع فرنسا للطلبة المغاربة المتضامنين مع فلسطين " كان الطلبة يومها مصممين على التظاهر سلميا ...و فجأة ... في لحظة لم يتوقعها أحد بدأت الشرطة تحاول تفريق الطلبة بالقوة ...بسرعة تكلمت القنابل المسيلة للدموع ، وانطلقت الكلاب البوليسية في نهش لحم الطلبة ..." 26فهذه الحادثة

تشبه إلى حد ما مجازر 8 ماي 1945 حين خرج الشعب الجزائري الأعزل مذكرا فرنسا للوفاء بوعدها فقمعته بطريقة شنيعة ، فكانت تلك المجازر دليلا على خيانة وغدر فرنسا في الجزائر .

الآخر الإرهـــــــــاب:

إن إدراج ظاهرة الإرهاب في الكتابة الروائية بدأت منذ التسعينات وجاءت بشكل صريح في رواية " الطاهر وطار العشق والموت في الزمن الحراشي " 27

فالإرهاب كان محور رواية وطن من زجاج إن لم يكن كلها ، وبالتالي كانت الرواية محاولة للتأريخ . تأريخ الجرح الدامي بكل العري الذي فيه ، فالرواية تعاملت مع قضية سياسية ، لأن الإرهاب ليس حدثا بسيطا في حياة المجتمع " فهو لا يقاس بالمدة التي استغرقها ولا بعدد الجرائم التي يقترفها بل بتلك الفضاعة ودرجة الوحشية ، وعندما يتعلق الأمر بالجزائر ، فإن الإرهاب تقاس خطورته بتلك المقاييس جميعا ، إذ أنه استغرق مدة قصيرة ، لكنه ارتكب جرائم كبيرة بفضاعة وهمجية بليغة" 28 .

صدرت الرواية عام 2006 ، وهذا يعني أنها كَتبت بعد انتهاء الأحداث الإرهابية الساخنة لتقف الرواية على الآثار الجسيمة التي خلفتها تلك الفترة ، فالكاتبة من جهتها لا تلصق هذه الجرائم إلى جهة بعينها ، بل تحاول إظهار نتائجها على ضحية واحدة اسمها "لاكامورا" وهي رمز للشعب الجزائـري .

تبدأ تداعيات الرواية ، بخبر اغتيال الرشيد ، بقولها " ... مات الرشيد في اشتباكات حين كان يطارد جماعة مسلحة ...." 29، فالرشيد الذي كان يعمل شرطيا ، اغتاله المتطرفون ، أو المسلحون أو المتمردون كما نعتتهم ياسمينة صالح في الرواية ، وكلها ألفاظ لآخر واحد ، وهو الإرهاب .

فالذي اغتيل هنا هو الشرطي ، والذي يمثل رمز الأمن والسلطة والاستقرار، فالإرهابي عندما يصوب رصاصته صوب الشرطي ، إنما يريد بذلك فرض حالة من اللاأمن وعدم الاستقرار ، وبالتالي الفوضى والبلبلة والانفلاتات في البلاد.

تواصل ياسمينة صالح في وصف وحشية وفضاعة هذا الآخر ، الذي يضرب بلا تمييز بين النخبة وعامة الناس من أطفال وشيوخ ونساء مستعرضة في ذلك الوسائل المختلفة التي يستعملها في القتل، من رمي بالرصاص، ذبح، إحراق المنشآت والمدارس، وكذا التفجيرات المختلفة وغيرها .

ومن صور ذلك الحوار الذي دار بين الصحفي وصديقه " ... هل سمعت بالقنبلة التي انفجرت في مقهى la rose في العاصمة ..." 30و هذه دلالة على أن المجازر كانت تطال أيضا الأماكن الشعبية التي يرتادها الأبرياء من المواطنين .

ومن الصور أيضا قولها "... أتذكر يوم ذهبنا إلى إحدى المدارس في منطقة تعرّض سكانها إلى مجزرة لم ينج منها إلا القليل ... لم نعثر على أمل قابل للحديث عنه ... كان هناك طفل قالوا أن الجماعة الإرهابية اغتالت كل أفراد عائلته ، وأنه هو الوحيد الذي في لحظة رعب قررت أمه أن تخفيه في كيس الدقيق ..." 31

فالإرهاب أضر بكل شرائح المجتمع ، فيتم الأطفال ، ورمل وثكل النساء، و مرة أخرى تواصل الروائية تصوير الكوارث والوجع اليومي للناس الأبرياء حيث تقول ".... أذكر أيضا يوم ذهبنا إلى قرية في ضواحي مدينة (المدية) هاجمها المسلحون وقتلوا ثلاثين شخصا من أفرادها ... كانت المجزرة أشبه برسم كاريكاتوري يومي ....أتذكر ذلك الشيخ الذي وجدناه يبكي على عائلته لم يبق منها أحد .... "32. فالمجزرة هذه لا تختلف عن مثيلاتها في كل أنحاء البلاد في المدن والأرياف ، فأينما وليّت وجهك إلا وثمة وجه للرعب والجزع ، وملامح للخوف والهلع.

هكذا كان الآخر وفي زمن آخر ، هكذا كان القتلة المجرمين الذين جعلوا من أنفسهم الناطق الرسمي باسم الموت في هذه البلاد .

ومن الفجيعة والجريمة اليومية كانت فئة أخرى مستهدفة وهي رجال الإعلام، حيث تروي أحداث الرواية كيف كانت تصل رسائل التهديد للصحفيين ، وهو أسلوب آخر جبان للإرهاب " هذه الرسالة الرابعة التي تصلنا هذا الأسبوع ...كنت أعرف ما فيها ... أتصور شكل الحروف التي كتبت بها، واللون الأحمر الشبيه بالدم ، وقطعة القماش الأبيض..." 33

إذ ترصد لنا الرواية كيف أن هذه الفئة كانت تعاني الأمرين في الوصول إلى بيوتها خوفا من أيادي الغدر التي كانت تتربص بهم في كل مكان ، فتذكر الروائية الطريقة التي كان يذهب بها النذير ـ وهو صحفي ـ إلى زيارة أهله " .... حين يغلبه الشوق ، يتسلل إلى حيه القديم وينط عبر الأسطح العتيقة ، من سطح إلى سطح كلص محترف ، كي لا يراه قاتل يتربص به ... " 34 .

هكذا إذن كانت يوميات النذير وغيره من الصحفيين الذين اغتيلوا رميا بالرصاص ، فالضحية هذه المرة رجال الإعلام . فالإرهاب عندما استهدفها إنما استهدف رمزا آخر ، فهم الذين يَطلعون العامة بالأحداث والمستجدات وهم بدورهم أيضا رمز للحرية والتعددية إلى حد ما .

ومرة أخرى ، وبين الآلام والقلب المكتظ بالكراهية ، تضيف الكاتبة تلك الطرق البشعة في التنكيل بجثث القتلى قائلة :" ...الجثث التي يعثرون على بعضها مقطوعة الرأس فيضطرون إلى البحث عن الرأس لساعات أحيانا لا يجدون حلا سوى في تركيبه على جثة أخرى .... ذات مرة ... تم إضافة رأس امرأة إلى جثة رجل ...واضعين على القبر جثة شخصين مختلفين لم يتم التعرف على رأس المرأة ولا على جثة الرجل "35.

و تواصل الكاتبة في قراءة يوميات المواطنين البسطاء الذين يعيشون بين الحزن تارة والضغينة تارة أخرى في ترقبهم للشتات والوجع ، والتصحر الأمني وفي تذمرهم للوضع الذي هم فيه .

وإذا كنا قد كشفنا عن أبرز ملامح صورة الذات وصورة الآخر كما تبدو في نص الرواية ، فإننا ينبغي ألا نقف عند هذه الملامح في حد ذاتها ، بل يجب تجاوز ذلك إلى تأمل المعنى الذي يكمن وراء تجلي هذه الملامح ، وهو المعنى الذي يحمله كل أدب عظيم ، وكل من يرتبط بهذا الأدب قراءً كانوا أم كتابا ، والذي يمثل في السعي والنضال من أجل تحقيق قيم أصيلة في عالم تتحقق فيه حاجات الإنسان ومطامحه ، عن طريق التفاعل الحر بعيدا عن الخوف والقهر .

الهوامش والإحالات :

1 - ينظر : فتحي أبو العينين ، بحث بعنوان صورة الذات وصورة الآخر في الخطاب الروائي العربي تحليل سيسيولوجي لرواية محاولة الخروج ، منشور في كتاب صورة الآخر العربي ، ص 811، 812، 813.

2- ينظر : ماريو فرانسوا غويار ، الأدب المقارن، تر: هنري زغيب، منشورات عويدات، بيروت لبنان، دط، د ت ص 132، 133.

3 - ينظر: ماريو فرانسوا غويار ، الأدب المقارن ، ص 132، 133.

4 - نظر : ماجدة حمود ، مقاربات تطبيقية في الأدب المقارن ، ص 120.

5 - ينظر: محمد غنيمي هلال ، الأدب المقارن ، ص 422

6 - ينظر : ماجدة حمود ، مقاربات تطبيقية في الأدب المقارن ، ص 120

7- ياسمينة صالح ، رواية وطن من زجاج ، دار الاختلاف ، الجزائر ، ط 1 ، 2006 ، ص 37

8 - ياسمينة صالح ، ر وطن من زجاج ، ص 11.

9 - ياسمينة صالح ، وطن من زجاج ، ص 9.

10- ياسمينة صالح ، وطن من زجاج ،ص7.

11- ياسمينة صالح ، وطن من زجاج ، ص33

12 - ياسمينة صالح ، وطن من زجاج ، ص 30

13 - نفس المرجع ، ص 72.

14- ينظر: عروس الزبير بحث منشور في كتاب صورة الآخر ،العربي ناظرا ومنظورا إليه ، ص 659،، 660، 661،.

15 - ياسمينة صالح ، وطن من زجاج ، ص 14 .

16 - نفس المرجع ، ص 23.

17 - نجم عبد الله كاظم ، الرواية العربية المعاصرة والآخر – دراسات أدبية مقارنة -، علم الكتب الحديث ، ط1 1427، 2007 ص 73.

18 - ياسمينة صالح ، وطن من زجاج ، ص 48

19 - ياسمينة صالح ، وطن من زجاج ، ص 49

20 - ياسمينة صالح ، وطن من زجاج ، ص 74.

21 - ياسمينة صالح ، وطن من زجاج ، ص 85.

22 - ياسمينة صالح ، وطن من زجاج ، ص 51-52

23 - ياسمينة صالح ، وطن من زجاج ، ص 57

24 - ياسمينة صالح ، وطن من زجاج ، ص 58

25 -ياسمينة صالح ، وطن من زجاج ، ص 76

26 - ياسمينة صالح ، وطن من زجاج ، ص 132.

27 - الطاهر وطار ، رواية العشق والموت في الزمن الحراشي

28 - معلوف عامر، الرواية والتحولات في الجزئر ، ص 92

29 - ياسمينة صالح ، وطن من زجاج ، 7

30 - ياسمينة صالح ، وطن من زجاج ، ص 51.

31 - ياسمينة صالح ، وطن من زجاج ، ص 71.

32 - نفس المرجع ، نفس الصفحة

33 - ياسمينة صالح ، وطن من زجاج ، ص 86.

34 - ياسمينة صالح ، وطن من زجاج ، ص 89.

35- ياسمينة صالح ، وطن من زجاج ، ص 78.

حضارة اللغة العربية في أرخبيل الملايو

د / روسني بن سامة
جامعة العلوم الإسلامية الماليزية

مُقَـدّمة

تقع جزر أرخبيل الملايو بعيدة عن الدول العربية عامة وشبه الجزيرة العربية خاصة، وتتوسط بينهما دول كبيرة كالفرس وباكستان والهند، وبسبب هـذا الموقـع الجغرافي كان من المفروض أن يعيق ذلك وصول اللغة العربية والإسلام وثقافتهما إلى هذه الجزر في وقت مبكر وانتشارهما فيها بسرعة. ولكن حـدث العكـس. إذ بفضـل موقعها الجغرافي هذا الذي يقع وسط طريق قوافل التجـار العـرب والصـين حيـث وجدت العلاقة التجارية بين الدول العربية والصين منذ ما قبل ظهور الإسلام، وكان التجار العرب أثناء سفرهم إلى الصين والعودة منها يتوقفون في هذه الجزر للتـزود بمـا يحتاجون إليه من مؤونـة . وللإسـلام دور بـارز في نقـل اللغـة العربيـة إلى معتنقيـه. والكشف عن انتقال اللغة العربية إلى دول خارج البلاد العربية يتوقـف عـلى بحـث وصول الإسلام إليها وتطور ثقافته في أوساط شعوب تلك الدول.

ولما ظهر الإسلام بشبه الجزيرة العربية وانتشرـ إلى الـدول العربيـة الأخـرى ـ وصل التجار العرب المسلمون إلى هذه الجزر وبجانب مهمتهم التجارية قاموا بنشر الإسلام واللغة العربية لأهل الـبلاد، ومـن دور هـؤلاء أرسـت نـواة الإسـلام واللغـة العربية في هذه التربة وبمرور العصور انتشر الإسلام واللغة العربية ، ويهـدف هـذا البحث إلى الكشف عن حضارة اللغة العربية في هذه التربة.

وقد سار الباحث في إعداد هذا البحث على المنهج التاريخي حيث اطلع وتصفح الكتب التاريخية واستقصى منها ما يفيد بحثه ثم جمعه وعرضه مع التحليل للحصول على نتائج البحث.

وصول اللغة العربية إلى أرخبيل الملايو

تتكون دول أرخبيل الملايو في العصر القديم من الجزر وشبه الجزر المتناثرة، منها شبه جزيرة الملايو وجزر أندونيسيا والفلبين وسنغافورة وبروناي وولايات فطاني في جنوب التايلاند، وبعد أن زحف المستعمرون في تربتها وحصول كل منها على الاستقلال انقسمت إلى دول متفرقة مستقلة، وتعد جمهورية أندونيسيا وماليزيا وبروناي دولا إسلامية والباقي دول أقلية إسلامية.

وفي عملية الكشف عن وصول اللغة العربية إلى هذه التربة لا بد من البحث عن وصول الإسلام إليها، لأن اللغة العربية رافقت الإسلام وكذا لغته. وقد وصل الإسلام إلى هذه التربة في العصر المبكر من ظهور الإسلام بشبه الجزيرة العربية بواسطة التجار العرب المسلمين حيث كانت هناك رحلات ومراكز تجارية بين بعض بلاد الجزيرة العربية وبين أرخبيل الملايو من قبل الإسلام وفي صدر الإسلام . فإن ذلك يستلزم بالتحقيق أن الإسلام وصل إلى هذه البلاد في وقت مبكر.[1] وانتقل من خلال التجار العرب الذين كانوا يختلفون إلى هذه الجزر وخاصة تجار عمان وحضرموت واليمن. ولم يكن الإسلام مجرد دين للعبادة فقط بل بث روحا جديدة وحضارة راقية لدى سكان هذه الجزر.[2]

ومن المحال أن نعرف على وجه التحقيق التاريخ الدقيق لوصول الإسلام إلى أرخبيل الملايو. وربما حمله إلى هنا التجار العرب في القرون الأولى للهجرة وذلك قبل أن تصل إلينا أية معلومات تاريخية عن حدوث أمثال هذه المؤثرات في تلك البلاد بزمن طويل ومما جعل هذا التاريخ أكثر احتمالا ما نعرفه من أن العرب زاولوا مع بلاد

الشرق تجارة واسعة النطاق منذ وقت مبكر وفي مستهل القرن السابع الميلادي لقيت تجارتهم مراكز تجارية مهمة. وبالإضافة إلى ذلك كانوا سادة التجارة مع الشرق بلا منازع ويمكن الجزم بأنهم كانوا قد أسسوا مراكزهم التجارية في بعض جزر أرخبيل الملايو.[3] وبهذه الطريقة دخل الإسلام معهم إلى هذا الأرخبيل في القرون الأولى للهجرة.

كما يرى س. ق. فاطمي -S . Q . FATIMI- [4] - أن الإسلام وصل إلى الأرخبيل في القرن الأول الهجري بواسطة التجار العرب والفرس الذين كانوا يترددون عليها من قبل. ولمساندة هذه الآراء، أكدت قرارات ندوة العلماء والباحثين حول موضوع دخول الإسلام إلى إندونيسيا وآسيا,[5] بأن الإسلام دخل إلى أرخبيل الملايو أول مرة في القرن الأول الهجري وكان من بلاد العرب مباشرة وأن أول منطقة دخلها الإسلام هي سواحل سومطرا الشمالية وأن الدعاة المسلمين الأوائل كان بعضهم من التجار العرب والفرس وبعضهم من أبناء البلاد الذين أسلموا وتبنوا الثقافة الإسلامية ثم قاموا بالمساهة في الدعوة إلى الإسلام.[6]

ومما تقدم نستخلص أن الإسلام وصل إلى سواحل أرخبيل الملايو في القرن الأول الهجري الموافق للسابع الميلادي من بلاد العرب مباشرة وأما انتشاره فقد أصبح واضحا في القرن الثالث عشر الميلادي على يد الدعاة الذين كان أكثرهم ينحدرون من أصلاب عربية. وكان معظمهم من الصوفيين [7] وكان أول وصول الإسلام إليها يشعر بأول وصول اللغة العربية وحضارتها لأنها لغة الإسلام والتجار العرب المسلمين. وأول من ينطق بالشهادتين لابد أن ينطق بهما باللغة العربية.

وأول ما وصل إلينا من الأنباء عن انتشار الإسلام واللغة العربية في تلك البقاع ما جاء في رحلة ماركوبولو (MARCOPOLO) الرحالة الإيطالي المشهور الذي زار شمال سومطرا في عام 1292م وأخبر بأنه عثر على منطقة في شرق سومطرا مشهورة باسم برلاق اعتنق أهلها الإسلام وكان فيها ملك مشهور باسم إسلامه بجانب اسمه

القديم ميرة سيلو - MERAH SILU - وهو الملك الصالح المتوفي سنة 1292م.[8] وفي هذا القرن ظهرت دولة برلاق[9] كدولة إسلامية أولى في منطقة جنوب شرقي آسيا.

وزار بعده هذه المنطقة ابن بطوطة الرحالة العربي المشهور ونزل في ضيافة الملك الظاهر وتحدث عن سلطان هذه الولاية وحرصه على إقامة شعائر الدين واهتمامه بدراسة الفقه على مذهب الشافعي ووصفه بأنه من فضلاء الملوك وكرمائهم. شافعي المذهب. محب الفقهاء . يحضرون مجلسه للقراءة والمذاكرة. وهو كثير الجهاد والغزو. ومتواضع يأتي إلى صلاة الجمعة ماشيا على قدميه. وأهل بلاده شافعية. محبون للجهاد يخرجون معه تطوعا. وتغلبوا على من يليهم من الكفار. والكفار كانوا يعطونهم الجزية على الصلح.[10]

وصل الإسلام واللغة العربية إلى أرخبيل الملايو بطريق سلمي بواسطة التجار العرب وبدأ ينتشرفيها رويدا رويدا حتى ظهر انتشاره جليا في القرن الثالث عشر الميلادي على يد الصوفيين وانتشرت بجانبه اللغة العربية وحضارتها. ومن العوامل التي ساعدت على انتشار اللغة العربية وحضارتها في أرخبيل الملايو زواج التجار العرب المسلمين بالنساء الملايويات منذ العهد المبكر للإسلام فنشأت عن ذلك أسر إسلامية مولدة في ولايات أرخبيل الملايو والبلدان الأخرى التي كانوا يتمركزون فيها وأصبحت تلك البيوت المزدوجة الجنسية منارات يهتدي بها السكان وتشع منها اللغة العربية وحضارتها. ونتج من هذا آلاف من الأسر المسلمة التي ظلت تتزاوج فيما بينها وتتوارث هذه الحضارة. وكانت النساء الملايويات بعد الزواج يكتسبن اللغة العربية في حياتهن.[11]

كما انتشر الإسلام واللغة العربية في مملكة ملقا بشبه جزيرة الملايو عن طريق المصاهرة مع سلطان سامودرا ثم صارت هذه المملكة الصغيرة إمبراطورية إسلامية عظيمة بسطت نفوذها على كثير من البلاد المجاورة.[12] وأصبحت مملكة ملقا هي أكبر دولة إسلامية انتشرت فيها اللغة العربية وحضارتها حيث أسلم سلطانها

وهو بارا مسوارا - PARA MASWARA - ثم غير اسمه القديم إلى السلطان مجت اسكندر شاه - [13].- SULTAN MEGAT ISKANDAR SHAH

ومن عوامل انتشار اللغة العربية وحضارتها جهود الملوك والرؤساء الملايويين وتشجيعهم العلماء في تعليم الشعب العلوم الإسلامية لما فيها اللغة العربية. وكان الشعب الملايوي معروفا بالولاء الكامل تجاه ملوكه في كل شيء. وأدى هذا الولاء إلى سهولة انطلاق حركة الدعوة الإسلامية التي تحمل في كيانها اللغة العربية لسكان هذه البلاد. [14]

وقد حمل الاسلام اللغة العربية وحضارتها إلى شئون الحياة لدى أبناء الملايويين في جميع النواحي دينيا وسياسيا وعلميا وثقافيا ولغويا وأدبيا ولم يقتصر انتشار الاسلام في أرخبيل الملايو باعتباره دينا فقط بل انتشرت معه الحضارة العربية وآدابها.[15] وقد ساهم الاسلام بدوره الفعال على نقل اللغة العربية وحضارتها إلى تربة الملايو مثل انتقال الحروف العربية إلى الكتابة الملايوية واختلاط المفردات العربية في اللغة الملايوية وانتشار الأنواع الأدبية العربية الإسلامية في الأدب الملايوي.

حضارة اللغة العربية في الحروف

لما وصل الإسلام إلي أرخبيل الملايو حمل معه الحضارة العربية الإسلامية، وكان ذلك إرصادا بشروق مجال جديد في تاريخ الحضارة والثقافة الملايوية. ومن أقيم ما قدم له الإسلام الحروف العربية لكتابة اللغة الملايوية.

وقد أسهمت النهضة الإسلامية في ترقية شعوب الأرخبيل ليتربعوا على أرضية صلبة من التقدم والرقي والتفكير.[16] وكان من أول الإصلاحات التي أحدثها الإسلام محو الأمية، وابتكار طريقة لكتابة اللغة الملايوية لأول مرة.[17] وهي الكتابة بالخط العربي المعروفة عندهم باسم كتابة جاوية - TULISAN JAWI -، وكانت الأعمال الأدبية القديمة وما تأثر بالأدب الهندي تكتب بهذا الخط[18]. وكان الفضل في تعريف

هذه الحروف يرجع إلي التجار العرب الذين كانوا دعاة من المتصوفة والمرشدين، ولم يكفهم أن يعلن الفرد إسلامه فقط، بل تجاوزوا ذلك إلى تعليمهم الصلاة والأدعية والأذكار الصوفية وتلاوة القرآن. ولم يكن عمليا أن يتعلم هذه الأشياء عن طريق اللغة العربية، بل كان من الأيسر أن يتعلم هؤلاء الدعاة اللغة المحلية. ثم قاموا بتعليم أبناء الشعب مبادئ الدين عن طريق لغتهم. وقد اكتسبوا اللغة فيما يبدو عن طريق الاختلاط والتفاهم مع الشعب المحلي، ثم حاولوا أن يكتبوا هذه اللغة بالحروف العربية التي وفت بجميع الأصوات في اللغة الملايوية إلا القليل[19] مما سنشير إليه.

وكان السكان قبل وصول الثقافة الإسلامية لا يعرفون الأدب المكتوب، بل كانوا يمارسون الأدب اللیساني، حيث يتناقلون الحكايات والتواريخ بالذاكرة شفاهيا، وكان للقصاصين دور بارز في عصور ما قبل الإسلام في تطور الأدب الشعبي، وأما الأدب الملايوي المكتوب فلم يظهر إلا في العصر الإسلامي[20] بعد استخدام الحروف العربية للكتابة.

وكانت لهم رموز لتسجيل ثقافتهم وبعد دخول الحروف العربية إليهم قضي على الحروف والرموز الأخري المستخدمة من قبل. وذلك لأن الخط العربي أنسب في التعبير والتسجيل لكتابة اللغة الملايوية لما فيها من السهولة الفائقة في تهجية كلمات هذه اللغة، بالمقارنة إلي استعمال الحروف الهندية القديمة.[21] وكانت الكتابة الجاوية تشبه إلى حد بعيد الكتابة العربية ، فقد استعيرت جميع الحروف العربية غير أنها زيدت عليها زيادات وأدخلت عليها تعديلات للدلالة على أصوات لا نظير لها في العربية.

ويبلغ عدد الحروف الزائدة خمسة أحرف وهي بمثابة تكملة لحروف الهجاء العربي، فالنون الساكنة المتبوعة بالجيم المصرية رمزوا لها بالحرف ع بثلاث نقط من أعلى. والنون الساكنة المتبوعة بحرف الياء رمزوا لها بالحرف ن بثلاث نقط من أعلى. والباء المهموسة رمزوا لها بالحرف ف بثلاث نقط من أعلى. والجيم المصرية رمزوا لها

بالحرف ك بنقطة من أعلى. والتاء الساكنة المتبوعة بالشين رمزوا لها بالحرف ج بثلاث نقط من الوسط.[22]

ويمكن الجزن بأن هذه الأحرف التي لم تكن في العربية أخذت من الحروف الفارسية في زيادة هذه النقط على الحروف العربية. وذلك لوجود علاقات وثيقة بينهم وبين الفرس في العصور الإسلامية.[23] وعلى الرأي الآخر أن هذه الحروف الخمسة عربية الشكل، وهي متسربة من أبجدية اللغة الفارسية أو التركية العثمانية أو الأردية أم اللونغورية. لأن أرخبيل الملايو له علاقة وثيقة بهذه الدول منذ الزمان القديم.[24] ويري الأستاذ السيد محمد نجيب العطاس أن الحروف الخمسة الزائدة مبتدعة لتلائم أصوات لسان الملايويين، وأنها مأخوذة من حروف عربية مع زيادة النقط.[25]

وكان ترتيب الحروف عند الملايويين كما يلي: ا ب ت ث ج ح خ ج (بثلاث نقط وسطها) د ذ ر ز س ش ص ض ط ظ ع غ غ (بثلاث نقط فوقها) ف ق ف (بثلاث نقط فوقها) ك ك (بنقطة واحدة فوقها) ل م ن ن (بثلاث نقط فوقها) و ه لا ء ي

وأول وثيقة وصلت إلينا كتبت بهذه الحروف نقوش أثرية عثر عليها في العقد الرابع من هذا القرن في الساحل الشرقي لبلاد الملايو، فتعرف بحجر ترنجانو، وهو مودع الآن في المتحف الوطني بالعاصمة، وهو محفور من أربع جهات كتبت عليه قوانين رسمية.[26] ثم بدءوا في تدوين الحكايات والتواريخ التي تناقلوها شفهيا منذ أمد بعيد على شكل كتب و رسائل وغير ذلك.[27]

اتسع استخدام الحروف العربية في جميع المجالات، وعلى كل المستويات، وبها ازدهرت حركات التأليف والترجمة والمراسلة، وبرز أعلام من الملايويين ينشرون أفكارهم ويرفعون شأن آدابهم ويسجلون نشاطات أمتهم وخواطرهم وتراثهم باستخدام هذه الحروف. وكذا اتسع نطاق استعمال الكتابة بقيام السلطات الإسلامية في تنفيذ كتاباتها ومراسلاتها بالحروف العربية، وتشجيع السلاطين

المسلمين شعوبهم على القراءة، وعلماءهم على مضاعفة تأليف الكتب باللغة الملايوية لتوجيه المسلمين وإرشادهم، أو ترجمة ما ينفعهم من الكتب الإسلامية، وكانت هذه الأعمال كلها مكتوبة بالحروف العربية.

وقد بدأ في أواخر القرن التاسع عشر الميلادي صدور عدد من الجرائد والمجلات باللغة الملايوية كتبت بهذه الحروف وما زال حتى اليوم توجد جهود مخلصة لإبقاء استعمال الحروف العربية ونشرها بين جميع المواطنين في البلاد.[28]

حضارة اللغة العربية في المفردات اللغوية

لو تتبعنا تاريخ انتشار الإسلام في جنوب شرقي آسيا عبر عدة قرون لوجدنا أن اللغة العربية كانت تسير جنبا إلى جنب مع هذا الدين الحنيف، الذي رافق هجرة العرب من شبه جزيرة العربية، وبخاصة حضرموت واليمن بقصد التجارة ونشر الدين في هذه البقاع، فمهدت بذلك الطريق أمام اللغة العربية للزحف والنمو والاتساع عن طريق فتح المدارس الأولية - الكتاتيب - وتدريس العلوم الدينية في المساجد بلغة القرآن.

وكان لانتشار الإسلام في الأرخبيل واعتزاز الناس به أثر كبير في تسرب مفردات اللغة العربية ومصطلحاتها وحروفها وأساليبها إلى اللغة الملايوية، وكان استخدام المفردات العربية في اللغة الملايوية يتناول جميع المجال، مثل العلوم والفنون والهندسة والاحتفالات والولائم والاقتصاد وشؤون الإدارة والقانون والتعليم، كما كان استخدامها شائعا في الحياة اليومية ، مثل كلمة العقيقة والموت والتلقين.[29] وإلى جانب ذلك رفع الإسلام شأن اللغة الملايوية من صفتها البدائية، ونطاقها الضيق إلى لغة مشهورة لدى شعوب جنوب شرقي آسيا بفضل اصطحاب الإسلام بها في مسيرة نشر تعاليمه في أرجاء دول المنطقة.

وجاء أثر الإسلام في الناحية اللغوية عن طريق العرب الذين اختلطوا بشعوب الملايو، واستقروا فيها حتي تمكنوا من تكوين جاليات عربية، وكثير منهم من أقام القرى والمدن بمختلف الجهات التي تعد بمثابة مراكز لنشر الدعوة الإسلامية، بالإضافة إلى أن بعضهم أسس المدارس العربية والدينية.

كما جاء أثر الإسلام في اللغة عن طريق جهود علماء المسلمين المحليين الذين تربوا على أيدي مدرسيهم العرب، سواء في أرخبيل الملايو أم الأراضي العربية، ثم قاموا بمهمة التدريس وتربية أبناء البلاد بعلوم الدين. ففي كلتا الحالتين لزم عليهم أن يستخدموا الكلمات والمصطلحات العربية والإسلامية، لشرح الأفكار والدروس للملايويين، ولجئوا في كثير من الأحيان إلي استخدامها أيضا في معاملاتهم اليومية، وبمرور الأيام والأزمنة تلاحمت اللغة الملايوية باللغة العربية لتصبح اللغة العربية هي المسيطرة على الكتابة، ولتصبح المفردات العربية هي البديلة والمتممة لمعظم الفراغات اللغوية الملايوية.[30]

إن أغلبية من تعرض لدراسة المفردات العربية الدخيلة في الملايوية أقروا بأن عددها لا يقل عن ألف كلمة، ولا ريب في أن عدد الكلمات العربية المستعملة في العصر القديم كان كثيرا، نظرا لعدم وجود مزاحمة اللغات الأوربية في ذلك العصر.[31]

واستخدمت المفردات العربية في جميع المصطلحات الدينية والأوراد والعبادات وكان أكثرها من الأسماء سواء كانت جامدة أم مشتقة، وقل أن تؤخذ من الأفعال والحروف. وبعد دخولها إلي اللغة الملايوية تخضع لنظام الصرف والنحو الملايويين، فتلحق بها السوابق واللواحق والإضافات وغيرها لتؤدي المعاني المطلوبة من أحوال مختلفة لكل كلمة.[32]

وكذا تؤخذ على صيغة المفرد، وقليل منها على صيغة الجمع، والمراد به جمع التكسير، ويعامل معاملة المفرد في اللغة الملايوية. كما وجدت كلمات عربية ركبها

الملايويون بكلمتهم لإبداع ألفاظ جديدة للتعبير عن أمور مستحدثة في الحياة الفكرية والاجتماعية، مثل كلمة "حق ميليك" بمعنى الملك التام.

وتنقسم المفردات العربية إلي مجموعتين كبيرتين، المجموعة الأولي تضم الكلمات العربية الدخيلة التي بقيت وحافظت علي معانيها الأصلية أو إحدى معانيها. والمجموعة الثانية تضم الألفاظ العربية الدخيلة التي تغيرت مدلولاتها.[33]

وقد استعارت اللغة الملايوية كثيرا من الكلمات العربية والمصطلحات العربية، وخاصة في المجال الديني والعقلي، ما لم يكن هناك ألفاظ تدل على المعني نفسه قبل دخول الإسلام،[34] إذ أن الدين الإسلامي هو العامل الرئيسي في نقل اللغة العربية إلي عالم الملايو. ومن منطلق الإقناع أخذ الملايويون المصطلحات الدينية من العربية كلها تقريبا، حتي أصبحت من ضمن متن اللغة الملايوية، فقاموا بشرح معانيها وإيجاد تعريفات واضحة لها في المعاجم الملايوية، وكتب الدين.[35]

حضارة اللغة العربية في القصة

كان أثر الحضارة العربية ظاهرا وجليا في الأدب الإبداعي سواء في النثر القصصي أم الشعر، إلى جانب الكتب الدينية المكتوبة باللغة الملايوية. وقبل وصول الإسلام كانت قصص الأبطال الهندية، مثل حكاية رامايانا ومحابراتا تحتل مكانا مرموقا في الأرخبيل. وعند ما جاء الإسلام إليه استخدم الدعاة القصة العربية من مثل هذا النوع للتغلب على الأثر الهندي في نفوس شعب الملايو، ولا تخلو هذه القصص من الإضافات الفنية من الخيال والمغامرات والسحر والأسطورة، كما كانت الأحوال في القصة الهندية حتى اجتذبت أنظار الشعب.36

وكانت القصة الهندية المشهورة في أول دخول الإسلام في الأرخبيل لم تهجر، بل إنها استخدمت وسيلة للدعوة بعد وقوع بعض تعديلات بالإضافة أو الحذف فيها،

أو بإعادة صياغتها بالصبغة الإسلامية وفي مضمونها نجد المفردات العربية المنتشرة. ومثال ذلك حكاية شاهي مردان (SHAHI MARDAN) فيها ملك دار الهستان اسمه فكراما داتياجايا (FIKRAMA DATARIAJAYA) وابنه شاهي مردان (SHAHI MARDAN) يتعلم الدين الإسلامي على يد برهمين من دار الخيام. وكما فيها ما يتعلق بالدين الإسلامي كالصلاة، وكانت عملية هذه التعديلات تتمثل في حذف كل العناصر الهندية فيها، وتضاف إليها عناصر عربية إسلامية. وتحل أسماء الأنبياء والملائكة محل أسماء آلهة هندية، ثم تعوض الشخصيات الهندية بشخصيات إسلامية.37

وقد اجتهد الدعاة والوعاظ لتغيير الأدب الملايوي الهندي القديم إلي صورة الأدب الملايوي الجديد الإسلامي، وقد نجحوا بالفعل في تحويل مجرى الحكايات الهندية ومقاصدها إلي الاتجاه الإسلامي، وإدخال العناصر الايمانية الإسلامية، واستخدام أداة تعبيرها بالكلمات والمصطلحات الدينية والعربية. مثل لفظ الجلالة وملك الكون وخالق العالم وأسماء الأنبياء عليهم الصلاة والسلام والقضاء والقدر، وغير ذلك من العناصر الإسلامية والمواصفات الثقافية العربية.

وأما القصص والحكايات فهي التي نالت اهتماما كبيرا في أوائل العصر الإسلامي من جموع الناس، خصوصا ما له طابع بطولي أو ديني، ولذلك كثر دخول الحكايات التي تروى عن قصص الأنبياء وأبطال الإسلام والقصة التعليمية والصوفية وحكايات التسلية والفكاهة. وهذه الحكايات منها ما ترجم من المصادر العربية، أو ما اقتبس منها. ومنها ما أعاد صياغته الأدباء الملايويون.38 كما وصلت أيضا قصص ما قبل الإسلام من مثل قصة الاسكندر الأكبر وسيف بن ذي يزن وغيرهما من القصص لما فيها من سمات البطولة.39

وقد سجل وريندي قائمة لأسماء المؤلفات الملايوية القديمة في كتابه النحو الملايوي الذي طبع في هولندا (AMSTERDAM) سنة 1736م. وتحتوي القائمة على 69 كتابا من الحكايات والكتب الدينية وغيرها. ومن الحكايات الملايوية المتأثرة بالأدب العربي الإسلامي المذكورة فيها ما يلي :40

حكاية ذو القرنين، حكاية أمير المؤمنين عمر، حكاية حمزة، حكاية لقمان، حكاية ملك سليمان، حكاية عبد الله عمر، حكاية كليلة ودمنة، حكاية محمد على الحنفية، حكاية معراج النبي محمد صلي الله عليه السلام، حكاية نور محمد، حكاية النبي محمد صلي الله عليه السلام، حكاية النبي موسي، حكاية النبي يوسف، حكاية النبي سليمان، حكاية عمر،

ويمكن حصر القصة المتأثرة بالأدب العربي الإسلامي إلي أقسام تالية:41

- حكايات عن النبي محمد صلي الله عليه وسلم.
- حكايات عن قصص الأنبياء
- حكايات عن أصحاب النبي صلي الله عليه وسلم.
- حكايات عن الأبطال الإسلاميين.
- حكايات عن الصوفيين والصالحين والشيعيين
- حكايات عن الملوك المسلمين
- حكايات عن قصة الإطار

أما عن تاريخ تأليف الحكايات الملايوية القديمة فلا يمكن تحديده لسبب عدم إفصاح المؤلفين عن أسماءهم وتاريخ إنتاجهم، حتي لا يعرف الذين جاءوا بعدهم من الذي ألف هذا أو ذاك ومتي ألفه. ويعتقد أن معظم هذه الحكايات الملايوية قد دونت في عهد السلطات الإسلامية في مملكة ملقا في القرن الخامس عشر الميلادي،42 حيث كانت ملقا حينئذ مزدهرة بكل فنون. 43 وكذا في مملكة أتشية في

القرن السادس عشر الميلادي بعد سقوط مملكة ملقا، بحيث يتمركز فيها العلماء والأدباء من العرب والفرس والهند وأبناء البلاد.44

حضارة اللغة العربية في الشعر

عثر في الأدب الملايوي القديم قبل وصول الإسلام على أنواع متنوعة من الكلام الموزون ومن أشهرها بنتون - PANTUN - وسلوكا - SELOKA - وجوريندم45 GURINDAM - - وبعد وصول الإسلام عرف الأدب الملايوي نوعا جديدا من الكلام المنظوم الذي يدعى باسم شعر - SYAIR -. وكان للشعر العربي الصوفي فضل بارز في نشأته، وازدهر في القرن السادس عشر الميلادي في أتشية على يد حمزة الفنصوري الذي كان رائدا في إبداع الشعر الملايوي العربي الصوفي، وكان الفضل في ذلك يرجع إلى تأثره بالأدب العربي الصوفي من خلال قراءته العميقة وانطباعاته في آراء الصوفية، مثل ابن عربي والحلاج وذي النون المصري والبسطامي.46

وكانت مؤلفات حمزة الفنصوري الشعرية من أوائل ما كتب في الأدب الملايوي بالكلام المنظوم. وقد اقتبس واستوحى في إنجاز شعره من الأفكار الشعرية العربية وفنونها، بالإضافة إلى إلمامه بالثقافة العربية والفارسية. وانتهج في أشعاره منهجا صوفيا حيث تتميز أشعاره بالصبغة الصوفية التي تتحدث دائما عن الإيمان والعلاقة بين الإنسان وربه47.

وكان الشعر يستخدم أيضا لمحاكاة القصص، وأغلب القصص في أول الأمر كتبت نثرا ثم تحولت إلي الشعر لأنه مشهور لدى الشعب، خاصة لدى النساء.48 وكانت فنون الشعر متنوعة، منها الشعر التعليمي والشعر الصوفي وشعر النصيحة والشعر التاريخي والشعر الغنائي والشعر التمثيلي وغيرها.49

وقد اختلف المؤرخون في تحديد أصل الشعر الملايوي حيث اكتشف على لفظ الشعر في الكتاب الأدبي القديم، مثل كتاب تاريخ الملايو. والمراد به نوع من الشعر العربي، كما وجد في كتاب تاج السلطين وكان المراد به نوعا من الكلام الشعري الفارسي، مثل الرباعي والمثنوي.50

ويري العطاس51 أن الشعر العربي لعب دورا بارزا في نشأة اسم الشعر الملايوي، وتسرب هذا النوع من الشعر إلي أرخبيل الملايو بواسطة الأدب الصوفي، حيث كانت أتشية في القرن السادس عشر الميلادي مركزا للعلوم الإسلامية، وسادت فيها آراء صوفية أثارها علماء متصوفة، مثل حمزة الفنصوري وعبد الصمد السومطراني والرانيري وغيرهم. وقد ساعد الأثر الصوفي في نشأة الشعر الصوفي الملايوي على يدي حمزة الفنصوري، وهو رائد فريد فيه.

وكانت قصيدة البردة للبوصيري تعد أول ما احتل مكانا في الأدب الملايوي، وكان طابعها الصوفي يعد دافعا أداها إلى الانتقال. وعثر على أول ترجمة عنها في القرن السادس عشر الميلادي، وتحتوي على 162 بيتا، وما زال مخطوطها مودعا في مكتبة جامعة كمبرج وهي مكتوبة بالخط الجاوي الموسوم بالحروف العربية، ثم أعاد كتابتها دريويس بالحروف اللاتينية، وقام بترجمتها إلى اللغة الهولندية.

وتدل هذه الترجمة على أن النصوص العربية لهذه البردة قد وصلت إلى أرخبيل الملايوي مبكرا، قبل ترجمتها، وكانت في بداية وصولها تتداول في المجالس الصوفية والأعياد الإسلامية الرسمية، وللجهود الصوفية فضل في نقلها إليه.

ثم عثر على ترجمة البردة الثانية في كتاب برزنجي مجموعة شرف الأنام الذي يحتوي على ثلاثة أبواب، وكانت البردة في الباب الثالث حيث قام المترجم بوضع الكلمة الملايوية المترجمة تحت الكلمة العربية، وأتى بحاشية يسجل فيها المعنى العام

للبيت مع شرح المفردات العربية الصعبة. وما زال المترجم وتاريخ الترجمة مجهولين لأن المترجم لم يسجل اسمه ولا تاريخ إنجازه.

وكانت نصوص البردة العربية تذاع في أرخبيل الملايو وتلقت رواجها لدى الشعب حتى تمت ترجمتها في القرن السادس عشر الميلادي. ثم تطورت مع ترجمتها في المناسبات الإسلامية والأعياد.

ثم تداولت بجانب البردة قصة المولد النبوي المعروفة بالبرزنجي، وظهر كتاب البرزنجي وهو مجموعة شرف الأنام الذي ترجم إلى اللغة الملايوية، وقد انتشرت البردة والبرزنجي جنبا إلى جنب لدى الشعب حيث يقرأهما صباحا ومساء ويتغني بهما في المناسبات الإسلامية والاحتفالات والأعياد، وكثيرا ما يتغنى بهما في حفلة الزفاف، وذلك قبيل وصول العروسين في الحفلة، وفي حفل العقيقة وهي حفلة تقام بمناسبة حلق شعر الطفل في اليوم السابع من ميلاده، وذلك بأن يوضع الطفل في المهد ويجتمع حوله الحاضرون ويتغنون بهما. كما في حفل المولد النبوي وفي أيام التشريق الثلاثة.

وللشعر العربي الصوفي أثر بالغ في نشأة الشعر الملايوي الصوفي حتى أصبح لفظ الشعر مصطلحا خاصا للكلام المنظوم الذي لم يعرف قبل انتشار الإسلام وكانت اللغة العربية وحضارتها تلعب دورا بارزا في تطوير الثقافة الملايوية من نشأة الحروف العربية للكتابة وانتشار المفردات العربية في اللغة الملايوية وازدهار القصص العربية والشعر العربي فيها.

الخاتمة

من خلال هذه الدراسة التاريخية يتضح لنا أن للغة العربية وحضارتها دورا بارزا في إشراق ثقافة الشعب الملايوي كان للدعاة العرب الأوائل دور بارز في نشر اللغة العربية وحضارتها أوساط الشعب الملايوي. وقد وصلت اللغة العربية في الوقت المبكر من ظهور الإسلام بشبه الجزيرة العربية بواسطة التجار العرب الذين كانوا يترددون إلى الصين. ولعبت دورها في تعريف الثقافة الملايوية بالحروف العربية من خلال قراءة القرآن الكريم. واستخدمت هذه الحروف في الكتابة الملايوية حتى أصبحت الحروف الملايوية بزيادة خمسة حروف لسد متطلبات الأصوات الملايوية. كما قامت بتطوير اللغة الملايوية بانتشار المفردات العربية. واستعملت المفردات العربية في الحياة اليومية وخاصة في الأمور الدينية. كما انتشرت روائع القصص العربية في أوساط الشعب وخاصة ما لها طابع ديني وبطولي. ومن أبرز الحضارة العربية انتشار الشعر العربي في الثقافة الملايوية خاصة الشعر الصوفي. وفي مقدمته البردة للبوصيري. ومن خلال الاطلاع على الحضارة العربية في أرخبيل الملايوي يتضح لنا أن للغة العربية مساهمة كبيرة في تطوير الثقافة الملايوية.

المصادر والمراجع

1- أحمد شلبي، موسوعة التاريخ الإسلامي ، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثالثة 1993م - ج8.

2-محمد نصر مهنا، الإسلام في آسيا، المكتب الجامعي الحديث، الأسكندرية، الطبعة الأولي 1990.

3-سير توماس و . أرنولد، الدعوة إلى الإسلام، ترجمه د. حسن إبراهيم حسن ود. عبد المجيد عابدين، مكتبة النهضة المصرية، ط. 3، 1970.

4محمد أحمد السنباطي، حضارتنا في أندونيسيا، دار القلم، الكويت، ط 1، 1983.

ابن بطوطة، رحلة ابن بطوطة، دار صادر، بيروت 1992.

5-محمد عبد الرءوف، الملايو - وصف وانطباعات، الدار القومية، الكويت، الطبعة الأولى 1966.

6-محمد زكي عبد الرحمن، أثر اللغة العربية في اللغة الماليزية، رسالة الماجستير، كلية اللغة العربية، جامعة الأزهر، القاهرة 1990.

7-عبد الرازق بن وان أحمد، اللغة العربية في ماليزيا بعد استقلال، رسالة الماجستير، كلية الآداب، جامعة الإسكندرية – 1990.

Abdullah Ishak, Islam di India, Nusantara dan Cina, Nurin K.l. 1992.

9S. Q. Fatimi - Islam Comes To Malaysia - Masri Singapore - 1963

Sopian Taimon, Intisari Sejarah Asia Tenggara, DBP, 1972.

Joginder Singh Jessy, 1965, Tawarikh Tanah Melayu 1400 - 1959 - DBP.

Jamilah Bt. Hj. Ahmad, 1981, Kumpulan Esei Sastera Melayu Lama - DBP.

Zuber Osman Kesusasteraan Lama Indonesia - Abbas Bandong-Cet 3. 1978.

Asmah Hj. Omar, Kajian dan Perkembangan Bahasa Melayu, DBP.

Syed Mohammad Naquib Al-Attas (a)- Preliminirary Statment on A General Theory Of Islamization Of The Malay - Indonasian Archipelago - DBP. 1965

M. Abdul Jabbar Beg - Arabic Loan-Words In Malay - A Comparative Study - University of Malaya - 1976

Ismail Hamid- Asas Kesusasteraan Islam - DBP - 1990

Bakar Hamid - Diskusi Sastera Tradisi - DBP- 1974 - Vol. 1

R. Q. Winstedt © - Malay Works Known By Wrendly In 1736 A. D. - Jsbras No. 82 - 1920

Syed Mohammad Naguib Al Attas (b) - The Origin Of Malay Syair - DBP - Cet- 1 - 1968

الهوامش والإحالات :

1 - انظر :أحمد شلبي - موسوعة التاريخ الإسلامي - مكتبة النهضة المصرية - الطبعة الثالثة 1993م - ج8 - ص 336

2 - انظر -محمد نصر مهنا - الإسلام في آسيا - المكتب الجامعي الحديث - اسكندرية - الطبعة الأولي 1990 - ص 550

3 - انظر: سير توماس و . أرنولد - – الدعوة إلى الإسلام، ترجمه د. حسن إبراهيم حسن ود. عبد المجيد عابدين، مكتبة النهضة المصرية، ط. 3، 1970 ، ص 401

4 See. S. Q. Fatimi - Islam Comes To Malaysia - Masri Singapore - 1963 - p. 99

5 - التي عقدت فى مدينة ميدان بسومطرة الشمالية فى الفترة ما بين 17-20 من شهر مارس سنة 1963م برئاسة المؤرخ الأندونيسي محمد سعيد وحضرها عدد من الباحثين وعلماء أندونيسيا والأجانب المهتمين بدراسة تاريخ الاسلام فى جنوب شرقى آسيا.

6 انظر -محمد أحمد السنباطي – حضارتنا فى أندونيسيا، دار القلم، الكويت، ط 1، 1983- ص 180

7 See. S. Q. Fatimi - op. cit - p. 100

8 See. Sopian Taimon, Intisari Sejarah Asia Tenggara, DBP, 1972. p. 22

9 - أحد مدن في جزيرة سومطرة أندونيسيا

10 انظر: ابن بطوطة - رحلة ابن بطوطة - دار صادر - بيروت 1992 ص 618

11See. Abdullah Ishak, Islam di India, Nusantara dan Cina, Nurin K.l. 1992. pp. 113 – 114.

12 انظر : محمد عبد الرءوف - الملايو - وصف وانطباعات- الدار القومية - الكويت - الطبعة الأولى 1966 - ص 49

13 See. Joginder Singh Jessy, 1965, Tawarikh Tanah Melayu 1400 - 1959 - DBP. CET. 2, p - 20

14 انظر : محمد زكي عبد الرحمن – أثر اللغة العربية فى اللغة الماليزية، رسالة الماجستير، كلية اللغة العربية، جامعة الأزهر، القاهرة 1990، ص 35

15 See. Jamilah Bt. Hj. Ahmad, 1981, Kumpulan Esei Sastera Melayu Lama - DBP. CET. 1, p - 118.

16 انظر - محمد زكي عبد الرحمن - أثر اللغة العربية فى اللغة الماليزية - رسالة الماجستيلا - كلية اللغة العربية - جامعة الأزهر - القاهرة 1990 ص 86

17 انظر - محمد عبد الرءوف - الملايو - وصف وانطباعات- الدار القومية - الكويت - الطبعة الأولى 1966 ص 153

18See. Jamilah Bt. Hj. Ahmad Kumpulan Esei Sastera Melayu Lama - DBP. - CET. 1 - 1981 p. - 110

19 انظر - محمد عبد الرءوف -السابق - ص 154

20See. Zuber Osman Kesusasteraan Lama Indonesia - Abbas Bandong-Cet 3. 1978.p. 5

21See. Asmah Hj. Omar, Kajian dan Perkembangan Bahasa Melayu, DBP. P. 153

22 انظر - محمد عبد الرءوف - السابق - ص 154

23 انظر - محمد زكي عبد الرحمن - السابق -ص 97-99

24 انظر - عبد الرازق بن وان أحمد - اللغة العربية في ماليزيا بعد استقلال - رسالة الماجستير - كلية الآداب - جامعة الإسكندرية - 1990 - ص - 263

25See. Syed Mohammad Naquib Al-Attas (a)- Preliminirary Statment on A General Theory Of Islamization Of The Malay - Indonasian Archipelago - DBP. 1965 -pp. 27

26 انظر -محمد عبد الرءوف -السابق - ص - 61

27 انظر - محمد زكي عبد الرحمن - السابق - ص - 88

28 انظر - نفسه - ص 51 وما بعده

29 See. M. Abdul Jabbar Beg - Arabic Loan-Words In Malay - A Comparative Study - University of Malaya - 1976 - P. 89

30 انظر - محمد زكي عبد الرحمن - السابق - ص 51-52

31 انظر - نفسه ص 148

32 انظر - نفسه ص 149

33 انظر - محمد زكي عبد الرحمن - السابق - ص 150

34 انظر - محمد عبد الرءوف -السابق - ص 62

35 انظر - محمد زكي عبد الرحمن السابق - ص - 148

36See. Ismail Hamid- (a) Asas Kesusasteraan Islam - DBP - 1990 - p. 81

37See. Bakar Hamid - Diskusi Sastera Tradisi - DBP- 1974 - Vol. 1 - pp. 78-80

38 انظر - محمد زكي عبد الرحمن - السابق - ص - 55

39 See. A. Samad Ahmad, op. cit. p. 18
40See. R. Q. Winstedt © - Malay Works Known By Wrendly In 1736 A. D. - Jsbras No. 82 - 1920 - pp. 163 - 165.
41See. A. Samad Ahmad - op. cit p. 41
42 See. Ibid - p. 52

43 انظر - محمد زكي عبد الرحمن - السابق - ص - 57

44See. A. Samad Ahmad , op. cit. p. 10
45 See : Ismail Hamid - op-cit - p - 104.
46 See : Syed Mohammad Naguib Al Attas (b) - The Origin Of Malay Syair - DBP - Cet- 1 - 1968 - p. 5
47 See : Ismail Hamid (a) - op-cit - pp. 106
48See. Zuber Osman op. cit. p. 179
49See. Bakar Hamid - op. cit. p.87
50See. Ismail Hamid (a) - op. cit.p. 105
51See. Syed Mohammad Naguib Al Attas (b)- op. cit - 1968 - p. 5.

تاريخ الخطابة عند اليونان والعرب

د/ شاكر عبد القادر
(ج. ابن خلدون –تيارت)

ملخص المقـال

الخطابة والخطبة والخطـاب، وهـي الكـلام المنثـور المسـجوع أو المـزدوج أو المرسل الذي يكون القصد منه التأثير، والإقناع. والخطابة تعـد مظهـرا مـن مظـاهر التحضر الاجتماعـي الراقـي، وهـي لاتخـص أمـة معينـة ، فكـل مجتمـع لـه خطابتـه وخطباؤه.

ظهرت الخطابة كعلم له أصوله وقواعده وقوانينه في أثيما عند المجتمع اليوناني، وبلغت أوج قمتها من حيث التأسيس والتنظير عند الفيلسوف أرسطو384-322ق.م، الذي يرجـع إليـه الفضـل في تحديـد أنـواع الخطابـة إلى ثلاثـة أنـواع: 1- القضـائية، 2- والاستدلالية، 3- والشورية. ولكل نوع من هذه الأنـواع خصائصـها وأهـدافها. وتعتمد الخطابة على عنصر التأثير والإقناع مع مطابقة الحال. كما اشـترط المنظـرون لهذا الفن شروطا في الخطبة وأخرى في الخطيب وفي المتلقي.

وعرف العرب الخطابة منذ الجاهلية، وعند ما جاء الإسلام تنوعت أغراضها وتعددت أنواعها، بسبب الدين الجديد الذي أمـدّها بألفـاظ جديـدة، ومعـاني كثـيرة وخيال واسع، وازدادت توسعا منذ العصر الأموي وبعده لعوامـل كثـيرة ، فحافظـت على بعض الخصائص المقبولة ، وتخلـت عـن مـالا يتناسـب والإسـلام ، كـما اتسـمت الخطابة الإسلامية بأسلوب القرآن الكريم وفصاحة لغته ، مع توسع القاموس اللغوي

الخطابي للخطيب، ومهما يكن فإن الخطابة على الرغم من قدم تاريخها فإنها مازالت قائمة تؤدي وظيفتها التبليغية التي أنشئت من أجلها في كلّ المجتمعات، فلايمكن الاستغناء عنها في كافة مجالات الحياة.

نتناول في هذا المقال جنسا من الأجناس الأدبية الفنية القديمة التي بقيت آثارا شاهدا على الأمم المتحضرة ، التي سجّلت مآثرها من خلال تراثها الفكري والأدبي ، ومن بين هذه الآثار الخِطابة وما لها من قيم تربوية واجتماعية وخلقية نبيلة ، زيادة على ما تتميّز به من جمال وصنعة في بنائها من حيث كونها إحدى الأجناس الأدبية .

الـــخطاب، والخطابة معجميا.

كلمة الخِطاب في الموروث المعجمي ، ثم في كلام الله – جلّ شأنه -.إنّ لفظة "خِطاب" جذره " خَطَبَ"،. قال الزّمخشري: خَطَبَ،خاطبه أحسن الخِطاب، وهو المواجهة بالكلام ، وخَطَبَ الْخَطِيبُ خطبة حسنة ، وخطب الخاطب خطبة جميلة.[1]، والخِطابةُ: هي تدليس المستمعين بالكلام . والخِطابُ: توجيه الكلام إلى جهة القصد التّخَاطبِ.

وقال ابن منظور:خَطَبَ، والخطبُ: الشّأن أو الأمرُ، صَغُرَ أو عَظُمَ. وقيل هو سبب الأمر ، يقال ما خطبك؟ أي: ما أمرك؟ والخطب: الأمر الذي تقع فيه المخاطبة، والشّأن و الحال. والخِطاب والمخاطبة: مراجعة الكلام، وخطب الخطيب على المنبر، واسم للكلام:الخطبة، والخطبة مصدر الخطيب،لا يجوز إلاّ على وجه واحد، وهو أنّ الخطبة اسم للكلام ، الذي يتكلم به الخطيب، فيوضع موضع المصدر. والخطبة عند العرب: الكلام المنثورالمسجّع ونحوه . ورجل خطيب:حَسَنُ الخطبة، وجمع الخطيب خطباء، وخَطُبَ بالضّم، خطَابة، بالفتح: صار خطيبا. [2]

بينما وردت كلمة " خطب" في التنزيل المحكم قوله تعالى :(وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَءَاتَيْنَاهُ الحِكْمَةَ وَفَصْلَ **الخِطَابِ**) [3]، وقوله:(رَّبِّ السَّموات والأرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا الرَّحْمَنُ لاَ يَمْلِكُونَ مِنْهُ **خِطَابًا**).[4]

وبعد هذه الإشارة المختصرة المتعلّقة بالتّعريف اللّغوي لكلمة الخطاب، نتناول **الخطابة** وما يتعلّق بها عبر تاريخ الإنسانية ، والتنقيب عن الخطابة ثانيا من حيث الجانب الاصطلاحي ، والتاريخي منذ تأسيس هذا الفنّ إلى وقتنا الحاضر. عند المجتمع اليوناني و الروماني، و عند العرب، وأهمّ مؤسسها عند اليونان، ثمّ عند العرب. و البحث عن أنواع الخطابة عند هذه المجتمعات، وخصائصها الفنية وقيمتها الجمالية، وعلاقتها بالبلاغة، وعلاقة البلاغة بها ، وقيمة البلاغة في رقي الخطابة وازدهارها،وبعض مشاهير الخطباء اليونان والرومان وبخاصة العرب.

الخطابة من الوجهة الاصطلاحية

بعد الإشارة إلى مدلول الخطابة معجميا، وَوُرُودُهَا في التنزيل المحكم في صدر الصفحة السابقة، ننتقل إلى تعريفها الاصطلاحي. فالخطابة عند الحكماء مجموع قوانين يقتدر بها على الإقناع الممكن في أيّ موضوع يراد تبليغه، والإقناع حمل السّامع على التسليم بصحة المقول وصواب الفعل أو التّرك.[5] و هي عند أرسطو:القدرة على الكشف نظريا في كلّ حالة من الحالات، عن وسائل الإقناع الخاصة بتلك الحالة، وقد يستطاع الإقناع بالحقّ أو بالباطل.[6]

تاريخ الخطابة

تاريخ الخطابة ضارب جذوره في أعماق تاريخ الإنسانية، و إنها مخلوقة منذ أن وجد البشر على سطح هذا الكوكب ، والبحث عنها كان قبل الجاهلية والإسلام ، إذ ظهرت مع الأنبياء والرّسل عليهم السلام ، وقد مكنهم الله من فصاحة اللسان وفصل

الخطاب لتبليغ الدعوة لتوحيده وعبادته، وإرشاد النّاس إلى الصراط المستقيم ، وإلى الوحدة والتواد فيما بينهم.

وهي جزء من حديثه اليومي الذي يتم التواصل بواسطته بينه وبين أبناء جنسه. لقد ظهرت الخطابة كفن أدبي عند الشعوب القديمة المتحضرة ،ومنها المجتمع اليوناني. تشير الدّراسات إلى أنّ الخطابة برزت معالمها مع القرن السادس قبل الميلاد كفن منافس للشعر الغنائي والتمثيلي، وكان للفلاسفة اليونان وبخاصة أفلاطون وتلميذه أرسطو هم الذين عرفوا لنا الخطابة وفنونها ، وتصنيفها من بين العلوم التي كانت قائمة آنذاك، وأغراضها ، وأنواعها ، وقيمها، وأسسها الفنية.بالرّغم من أنّ السوفسطائيين كان لهم الدور الكبير في تأسيس هذا الجنس الأدبي منذ القرن السادس قبل الميلاد، وكانوا يعلّمون الشّباب في أثينا التّغلب على خصومهم في ميدان السّبق الكلامي، وكيف يغالطونهم؟وكيف يلبسون عليهم الحقائق ؟ ويمرنونهم على القول المبين ، والإلقاء المحكم . وكان منهم:

بريكوس القوسي (ت430 ق.م)، وبروتاغووراس(485-411ق.م)، وجورجياس(485-380 ق.م).[7]

وتشير الدراسات إلى أنّ إلياذة هوميروس للشاعر اليوناني الذي عاش في القرن العاشر قبل الميلاد قد تضمّنت خطبا كثيرة أوردها على ألسنة الآلهة والأبطال.[8]

ما يثبت قدم الخطابة وهو تصدي أفلاطون للسوفسطائيين الذين كانوا يشكّكون النّاس ويقظونهم من غاشية التّقليد والجمود ويعلّمونهم الخطابة وأساليب البيان.[9] وكان للفلاسفة اليونان الدور الكبير في التنظير للخطابة التي بلغت ذروتها من النّضج الفنّي على يدي أرسطو. وهوا لذي نقف على أهم آثاره، وما خصّصه من دراسة لفن الخطابة.

وقد بلغت الخطابة قمّة نضجها، واكتمال قواعدها وأسس بنائها على يدي الفيلسوف اليوناني الكبير أرسطو(384-322ق.م) صاحب كتاب نقد الشعر، و فن الخطابة. فجمع شارد هذا الفنّ، وأشتاته في كتاب ضمّنه قواعد هذه الصّناعة، وسماه " الخطابة" وهو الكتاب الذي عرّبه بشر بن متى ، ولخّصه ابن رشد، وأخذ عنه فلاسفة العرب كابن سينا والفارابي. [10]و كان قبل ذلك التاريخ الشعر القصصي- أو شعر الملاحم هو المهيمن على البيئة اليونانية بين القرن الحادي عشر- والقرن الثامن قبل الميلاد، والشعر الغنائي هو الأخر بسط رداءه على اليونان من القرن الثامن إلى القرن الخامس قبل الميلاد، ثم الشعر التمثيلي خلال القرنين.الخامس والرّابع قبل الميلاد. وفي هذه المرحلة الأخيرة أخذ فن الخطابة يظهر للوجود ويستقطب ألاف المحبين والأنصار والمؤيدين والمتذوقين لهذا الفن الجديد الذي لقي معارضة شديدة من بعض الفلاسفة أمثال سقراط وتلميذه أفلاطون ، وبعض المناطقة. فحين رفع لواءه في سماء أثينا السفسطائيون منذ القرن السادس قبل الميلاد، و كانوا يمتازون بالصّنعة والكلام ، وجمال العبارات والألفاظ والبلاغة ، والعمل على النّهوض بالنّثر الفني في المقام الأوّل ، إلى أن بلغت الخطابة قمّة النّضج و التقعيد والتّنظير على يد أرسطو في كتابه فنّ الخطابة. [11]

وقد خالف هذا الفيلسوف كلّ من سبقه في الحديث عن الخطابة، فبيّن أنواعها وأسسها الفنية، وصلتها بالمنطق الصّحيح، وبذلك ظهر فضله على كلّ من تناولوا هذا الفنّ.[12] وفي عهده ازدهرت الخطابة وعظمت عظمة فنّ الشعر، وهذا يرجع لعدة عوامل منها:حرية الرّأي والتعبير والديمقراطية التي كان المجتمع اليوناني يتمتع بها في هذه الحقبة الزمنية ، مما رفع مكانة الخطيب إلى درجة رفيعة ؛ لأنّه الرجل الذي يستطيع قيادة الجماهير وتوجيهها إلى قوة بيانه ونصاعة حجته ، وحسن قوله، و إقناعه المنطقي، والبراهين والاستدلال الصحيح الذي يوظفه. مما مكن الخطيب أن يحلّ

مكـان الشـاعر والفيلسـوف في زمـان أصـبحت فيـه الحطابـة والخطيـب فـوق كـلّ اعتبار.[13].

أنواع الخطابة عند الأثينيين:

تصنّف الخطابة من العلوم الفنيّة أو الشّعرية من حيـث إيقاعهـا في الـنّفس أو من حيث قوة تأثيرها في الخيال أو من حيث إقناع العقل بها ، وهنا ترتّـب الخطابـة إلى جانب الشّعر، والجدل في صفّ واحد. وموضوعها عنده هي : أقوال الإنسان التي تثير الخيال.[14]

كان لأرسطو الفضل الكبير في تحديد أنواع الخطابة، وهـي: ثلاثـة أنـواع، أو أقسام، وذلك تبعا لأصـول الزّمـان. مـن مـاض، وحـاضر، ومسـتقبل. وهـي بحسـب التسلسل الزمني :

1 – **الخطابة القضائية**. وتخصّ الزمن الماضي والغاية منهـا الـدفاع عـن متّهم بتبرئته أو الحكم عليه بإدانته، وهي من اختصاص المحاكم ورجال النّيابة. وقد ساعد على ازدهارها أنّ النظام اليوناني كان يقضي بألا ينوب المحامون عن أرباب القضايا في الدّفاع أمام المحاكم ، ولما كان أصحاب هذه القضايا لايحسنون الدّفاع عن أنفسهم ، فكانوا يلجأ ون إلى الخطباء ليعدوا لهم ما يخطبون به أمام العدالة.[15]

2- النوع الثاني وهي الخطابة :**التّثبيتيـة أو البيانيـة**، أو **الاسـتدلالية**. وتخـتص بالزمن الحاضر لِمَدْحٍ فترغيبٌ أو ذمّ فتنفيرٌ،وسميت استدلالية على ما يسلق فيهـا مـن مدح أو ذمّ، وغايتها بيان الجميل أو القبيح من الأفعال.

3 – النوع الثالث من الخطابة وهي: **الشورية**،أو **السياسية**. وهـذا النّـوع مـن الخطابة يتعلّق بالمستقبل لحمل السامعين على جلب النّفع للأمّة أو دفع الضّر عنهـا، أو للحضّ على الحرب أو السّلم، وسنّ القوانين التي تسير عليها الأمة.بل هـذا النـوع مـن

الخطابة يخصّ السياسة العامة للدولة وللبلاد وما يخص أمورها الدّاخلية والخارجية. كان هذا التقسيم الأرسطي نموذجا يحتذي به في كلّ زمان وفي كلّ مكان من أقطار المعمورة، منذ أن شرّعه هذا الفيلسوف إلى الوقت الرّاهن.[16]

ولم يقتصر عمل اليونانيين على تحديد أنواع الخطابة، بل تعدى عملهم إلى الغوص في دراسة بنائها الفني، وهو الأهم فيها ؛لأنّ بناء الفني جدّ مهم ، وبفضلة تحقق الخطابة غايتها ، والقصد الذي وجدت من أجله ، وما يشترط في الخطيب الذي يعتبر عنصرا مؤثرا في جمهور السامعين من حيث صفاته الجسدية والنفسية والإلقائية.

وبعد تناول أنواع الخطابة فمن الأحسن نتطرّق إلى خصائصها، و فنّياتها وحيثياتها وتفاصلها، مع التّركيز على الخطابة وعلاقتها بالبلاغة. وذلك قبل الانتقال إلى تاريخ الخطابة عند العرب.تشير الدراسات التي أولت اهتمامها للخطابة اليونانية إلى أنّ قال بدوي طبانة :" ومن أجل ذلك كلّه ارتبط عندهم علم البلاغة ، ولذلك يمكن القول بأنّ البلاغة وقواعدها وفنونها الكثيرة مدينة إلى حدّ كبير للخطابة والخطباء ، الذين ازدهر الفنّ الأدبي على أيديهم ، وجعلوا النّجاح في الخطابة يعتمد على فصاحة اللسان والقدرة على إيراد الحجج التي تؤثر في النّفوس ، ليكون من هذا التأثير وسيلة لإقناع المقول، بصرف النظر عن الأدلة اليقينية، والبراهين المنطقية ".[17]

الخطاب، و صفة من الصفات التي يتوجب توفيرها في الخطابة ، مع مراعاة مقتضى الحال ، ومراعاة أحوال المتلقين والسامعين من الناس وفق طبقاتهم وثقافاتهم وعلى ذلك يستحسن اختيار الألفاظ والأساليب الملائمة لكل طبقة ، فلكلّ مقام مقالا، ولا ريب في أن يعدّ الخطيب خطابا يناسب كلّ طبقة بما فيه طبقة عامة المجتمع من حيث الأسلوب المعتمد في الخطبة، وذلك إذا أراد الخطيب أن تكون خطبته ذات تأثير قوي في النفوس؛ ومع الطبقة المثقفة والعليا هنا يتوجب توظيف ما أمكن من الصنعة اللفظية ،المتمثلة في اختيار المفردات الملائمة لمقام الحدث، ثمّ

التركيز على توظيف أفضل الأساليب البلاغية ؛ لأنّ هي السحر الجمالي في فنّ الخطاب،من اعتماد المجاز ، والاستعارة،والتشبيه؛ وهذه الأساليب تكون أشد وقعا على النفوس، وأكثر تأثيرا على العقول والعواطف ، وتعكس قوة ومكانة الخطيب وخطبته، ولاسيما في الخطب الحماسية.

ما يتوجب على الخطيب

اشترط فلاسفة اليونان في الخطيب أن يراعي - عند إلقاء خطبته- مقتضى الحال، أي : أن يدرك ويعي تمام الوعي إلى من يوجّه خطبته ، والقصد هنا طبقة المستمعين ، فإذا كانت وظيفة الخطابة هي قيادة النّفوس لمعرفة الحقيقة ، وهنا ينبغي على الخطيب أن يعي طبائع وأخلاق المستمعين ليكيف الخطبة على حسب طبائعهم ، فإذا كان على درجة من الكفاءة والمقدرة في الغوص في أعماق تلك الفئات الاجتماعية، وجب عليه أن يتكلّم ، وكيف أن يتكلّم ، ومتى يميل إلى الإيجاز ،أو إلى الإطالة والإطناب وهذا ما يتطلب منه في زماننا هذا أن يكون يكون على دراية بعلم النفس وعلم الاجتماع. .[18]

مشاهير خطباء اليونان والرومان

أشهر خطباء اليونان هم: إيسوقراطيس، وبروديكوس، وبرتاغوراس معاصره ، ثم غورجياس في سنة (380ف.م).ومن الفلاسفة أفلاطون ، وأرسطو زعيما فلاسفة اليونان .[19]

بعد ما تناولنا تاريخ الخطابة، وأنواعها، وأهميتها في حياة المجتمعات، معتمدين على الخطابة عند المجتمع اليوناني المؤسس والمنظر الحقيقي لهذا الجنس الأدبي الرائع، ننتقل إلى تاريخ الخطابة عندا لعرب قبل وبعد الإسلام، وخصائصها الفنية والجمالية في ظل الإسلام. وقيام الدراسات البلاغية خدمة للدراسات القرآنية، واللغوية.

الخطابة عند العرب قبل الإسلام:

عرف العرب هـذا الجـنس الأدبي في الجاهليـة، وفي الإسـلام زاد ت أغراضـها، وتوسّعت مجالاتها بسبب الدّين الجديد ، ونزول القرآن الكريم الذي أثرى لغة العرب من حيث غناه بألفاظ جديدة ، وأساليب خيالية رائعة، كان القرآن الكريم سندا لهم يرجعون إليه عند حاجتهم إلى الشواهد في تفسير كلام الله ،أو الاقتباس مـن ألفاظـه وصوره وجمال بيانـه عنـد تنظيم خطـبهم ، وكتابـة رسـائلهم. وقـد تميّـزت الخطابـة بخصائص عما كانت عليه في الجاهلية. وما يثبت ذلك ما نقلته لنا أهم المصادر في هذا الشأن.قال أبو عمر بن العلاء(ت154هـ) كان الشاعر في الجاهلية يقدّم على الخطيب. فلمّا كثر الشعر والشعراء، واتخذوا الشعر مكسبة ، ورحلوا إلى السوقة ، وتسرّعوا إلى أعراض النّاس ، صار الخطيب عنـدهم فـوق الشّـاعر).[20] هـذا دليـل يثبـت مكانـة الخطيب عند العرب بفضل خطبته في الجاهلية، وحتى بعـد الإسـلام، و يـدلّ عـلى أنّ لكلّ أمة خطابتها وخطباؤها ، قبل أن يعرفوا ترجمتهـا عـن اليونـان في القـرن الثالـث الهجري من قبل إسحاق بن حنين بن إسحاق العبادي الطّبيب المعروف (ت298هـ) الذي ينتسب إلى مدرسة جند يسابور، رحل إلى بلاد الروم ، وتعلـم اليونانيـة ، وكـان يجيد بجانبها السّريالية والفارسية والعربية ،هو وابنه إسحاق ، وابـن أختـه حبـيش ، كنوا يترجمون معا تحت ما يسمى الكلام على "سوفسطيقا" أي : الخطابة، وقيـل نقلهـا ابن ناعمة ، وأبو بشر متى إلى السرياني ، ونقله يحيى بن عـدي إلى، مـن تيـوفيلي ، إلى العربي .[21]

ووصلتنا بعض النماذج من تلك الخطب الجاهلية التي تدلّ على قوة بنائها وتخير ألفاظها، وحسن عباراتها، وفصاحة لغتها، وظهور الصنعة عليها من الميل إلى السـجع، وقصر جملهـا، وهـي لا تخلـو مـن البيـان. كـان أصـحابها يسـتخدمونها في منفـراتهم

ومفاخرهم ، وفي النّصح والإرشاد ، وفي الحث على القتال يوم زحف الأعداء، وفي الصلح والسلم ، وفي الأحوال الاجتماعية كالزواج.[22]

الخطباء العرب

وخطباء العرب في الجاهلية ولإسلام كثيرون جدّا ،ليس من السهل الإلمام بهم جميعا ، و إنّما نقف على ذكر عينات من مشاهير هؤلائي الخطباء . من الجاهليين قس بن ساعد الأيادي، توفي حوالي 600م ، أسقف نجران ، وخطيبها وحكيمها ، وهو الذي قال فيه الرسول- صلى الله عليه وسلم – رأيته في سوق عكاظ وهو يقول : " أيّها النّاس اجتمعوا واسمعوا وعوا. من عاش مات ، ومن مات فات ، وكلّ ماهو آت آت". [23]وكان فيهم من يجمع بين الشعر والخطابة والبلاغة أمثال: الشاعر عمرو بن كلثوم، شاعر وخطيب تغلب، وهَيْذَان بن شيخ ، وقيس بن سنان ، و يقال إنّه خطب في داحس والغبراء يوما إلى اللّيل، وكذلك اشتهرت بالخطابة قبيلة تميم و إياد على سائر القبائل العربية .[24]

الخطابة في صدر الإسلام وبعده

حينما جاء الإسلام عظم شأن الخطابة، وارتقت مكانتها بفضل الكتاب المبين والدين القويم والسنة الطاهرة. وتنوعت أغراضها من خطابة دينية، وسياسية، وخطابة المحافل، و المواعظ والزهد، والزواج، والمناظرات. وكان ذلك بفضل القرآن الكريم، و إعجازه وفصاحته وقوة بيانه التي لاتباريها أيّ قوة ، وببلاغته التي أبهرت عقول العرب ، مع غزارة الفصاحة وقوة الأسلوب ومتانة. فكانت حاجتهم إلى الإسلام أشد للدخول في الدين الجديد، والأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، وكان الرسول – صلى الله عليه وسلم- أخطب العرب قاطبة، ثم الخلفاء الرّاشدون، والصحابة والتابعون، وأمراء الجيوش وولاة الأمصار، والقضاة من الخطباء، غير أنّ بعضهم كان أخطب من بعض.

ومن أجود خطباء بني أمّية بعد الرسول والخلفاء:معاوية وزياد بن أبيه، وعبد الملك بن مروان، والحجاج بن يوسف، وقطر بن الفجاءة وغيرهم .[25]وقد ارتقت الخطابة في العصر الأموي ارتقاءً كبيرا.

وهكذا ظلت الخطابة على درجة عالية من القوة والفصاحة والبلاغة إلى نهاية القرن الثاني الهجري وبداية القرن الثالث، وبرز خطباء مصاقع من بني هاشم أمثال: المهدي، هارون الرشيد وابنه المأمون. ثم دخلت الخطابة في سبات عميق لأسباب كثيرة منها كثرة اختلاط الأعاجم بالعرب ، وتقربهم من قصور الأمراء والولاة ، وتوليهم مهام إدارية عالية كالوزارة ، والحجابة ، وقيادة الجيش ، وقيادة الولايات ، والمراسيم ، كانت هذه جملة من العوامل التي أدت إلى ضعف الخطابة وغياب الخطباء، إلا ما يتعلّق بالخطب الدينية ، والمناسبات، والزواج ، وما إلى ذلك .

إلى أن جاء عصر النهضة الفكرية والأدبية مع نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ،فأعادت الخطابة نشاطها من حيث تعدد أغراضها، وقوة بنائها، وحسن أسلوبها، والفضل يعود إلى جهود بعض الإصلاحيين من العالم الإسلامي والعربي. كجمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، وغيرهما. ولعل الفضل يرجع كذلك إلى النّهضة الفكرية والاجتماعية التي عرفتها مصر وبلاد الشام، ودور الحركة العرابية، وخطبائها أمثال :عبد الله النّديم .[26]

مقاربة بين الخطابة الجاهلية والخطابة الإسلامية.

اختلفت الخطابة في الجاهلية عن مثيلتها في الإسلام في الآتي:

الاختلاف في الأغراض وفي المعاني، والاعتماد على السّجع اعتمادا كبيرا، مع إدماجهم الصور البيانية من تشبيهات واستعارات، ودمجهم التجويد والتحبير، وفي الإسلام ظلّ أسلوبها على ما هي عليه في الشعر الجاهلي، قصر في الخطب و إيجاز في

الجمل مع شيء كبير من الموازنة، وشيء قليل مـن السّـجع، يضـاف إلى ذلـك اقتبـاس أو تضمين للأمثال والأشعار.

وامتازت الخطبة في الإسلام عن الجاهلية كونها عرفت الخطبة الدينية التـي لم تكن في الجاهلية مثل: خطبـة الجمعـة والعيـدين والحـج والـوعظ والإرشـاد. صـفاء ألفاظها وسهولة عباراتها ومتانة أساليبها وتجنيبها سجع الكهان، وقلّة القصـد فيهـا إلى سرد الحكم القصيرة الدقيقة المناسبة وغير المناسبة خلافا لما كانت عليه في الجاهليـة. ومحاكاتها أسلوب القرآن الحكيم في الإقناع واستمدادها من آياته. بداءاتها بحمد الله والثناء عليه عزّ وجلّ، والصلاة على النّبي – صلى الله عليـه وسـلّم - وكانـت أهـداف الخطابة التأثير البلاغي من طريق الألفاظ والتراكيب التـي تمـس العاطفـة وتـذكر بالمثل العليا، وتذكي شعلة الدين في النفوس في الجموع الحاشدة ، وهذا مـا لم يكـن في الخطابة قبل الإسلام .[27] وزاد في الخطبـة الإسـلامية الاستشـهاد بآيـات مـن الْقُـرآن الكريم ، وبأحاديث الرسول- صلى الله عليه وسلم-.

وخلاصة الكلام فإن الخطابة في صدر الإسلام امتـازت بالفصـاحة والبلاغـة، آخذة أسلوبا حيّا متينا مؤثرا مع إحكام في الصنعة وحسـن وجـودة افتتـاح واختتـام للخطبة.

كما بقيت كثرة الأسجاع في خطب المفاخرة والمنافرة في الجاهلية ،وسار عليها الخطباء بعد الإسلام . غير أنّ الأسلوب الخطابي غرضه هو أن يتوصل فيه الخطيب إلى إثبات الغرض المقصود، وتمكّنه في نفس السـامع. وأهـم مـا ميّـز الخطابـة العربيـة في الجاهلية وفي الإسلام، كانت تطول في خطب المنافرات والغزوات والصّلح والسّلم ، وتقصر تماشيا مع الحدث، كخطبة النكاح والصلح. وإجابـة قـيس بـن خارجـة بـن سنان- وهو رجل طاعن في السن- عن سؤال في شأن حمّالة داحس والغـبراء. فقـال: " عندي قرى كلّ نازل، ورضا كلّ ساخط، وخطبة من لدن تطلع الشمس إلى أن تغرب،

آمر فيها بالتّواصل وأنهى فيها عن التّقاطع. قالوا: فخطب يوما إلى اللّيل فما أعاد فيها كلمة ولا معنى". [28]

وكان منهم الخطيب الهرم والكهل والشاب، والرجل والمرأة، بل كانت بعض الأسر تتوارثها أبا عن جدّ، مثل معاوية وابنه، وسعيد بن العاصي بن سعيد بن العاصي بن أميّة وابنه، وعمرو بن سعيد خطيب ابن خطيب ابن خطيب.[29] كلّ هذا يدلّ على أن الخطابة العربية لم تكن تخص شخصا ما بعينه كبيرا أو صغيرا ذكرا أو غير ذكر. بل كان حتى فتيانهم خطباء، وتلك فطرة فيهم ألهمهم الله إياها. وما يثبت إلهام بعض شبابه هذا الفن ، ما رواه الجاحظ عن الهيثم بن عدي عن عمران بن حطّان انّه قال:" خطبت خطبة عند زياد أو ابن زياد فأعجب بها زياد وشهدها عمي وأبي . ثمّ إني مررت ببعض المجالس فسمعت رجلا يقول لبعضهم: هذا الفتى أخطب العرب لو كان في خطبته شيء من القرآن". [30]

ومن النساء الخطيبات ذوات الفصاحة واللسن مثل : هند بنت الخس،وهي الزّرقاء،وجمعة بنت حابس، ووالدها من قبيلة إياد. [31]

كانت هذه جملة من الشواهد المتعلّقة بالخطابة الإسلامية وبالخطباء على مختلف أعمارهم ، وهو ما يدلّ على أهمية الخطابة عند العرب ، ووظيفتها التبليغية المقنعة للغرض المقصود في جميع صورها وأغراها على الرغم من أنّهم لم يبدعوا في الخطابة القضائية مثل الإغريق من قبل.

مراجـع البحث

المصحف الشريف بـرواية حفص عن نافع

1- أساس البلاغة، تحقيق الأستاذ عبد الرحيم محمود، دار المعرفة، بيروت لبنان.
2 - البيان والتبيين ،الجاحظ ندار الفكر للجميع ،بيروت لبنان ، ط 1968م.
3- تاريخ الأدب العربي العصر العباسي الثاني، ط02، دار المعارف بمصر، 1975 م،.
4 - تاريخ الأدب القديم ، د/ عمر فروخ، دار العلم للملايين ،بيروت لبنان، ط05، 1984م.
5- الخطابة أصولها تاريخها في أزهر عصورها عند العرب،الإمام محمد أبو زهره، دار الفكر العربي، 1934م.
6- الفنّ ومذاهبه في النّثر العربي ، د/ شوقي ضيف ،دار المعارف بمصر،ط07، 1946م .
7 - فنّ الخطابة و إعداد الخطيب، علي محفوظ، مكتبة رحاب بور سعيد، الجزائر.
8- الفهرست، ابن النديم، ضبطه وشرحه وعلّق عليه وقدم له، د/ يوسف علي أحمد طويل، و وضع فهارسه.أحمد شمس الدين، دار الكتب العامية، بيروت لبنان، ط01، 1416هـ - 1996م.
9 - لسان العرب ، نسقه وعلق عليه ووضع فهارسه علي مشري ، دار إحياء التّراث العربي، بيروت لبنان،
10- من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، د/ محمد عبد الرحمن مرحبا، ديوان المطبوعات الجزائر، ط03، 1983م.
11- النقد الأدب الحديث، د/ محمد غنيمي هلال، دار الثقافة بيروت لبنان ،1973م.
12- النّقد الأدبي عند اليونان ، بدوي طبانة ،دار الثقافة، بيروت لبنان،1406هـ - 1986م.

الهوامش والإحالات :

[1] - أساس البلاغة ، تحقيق الأستاذ عبد الرحيم محمود، دار المعرفة، بيروت لبنان، ص: 114.

[2] - لسان العرب، نسقه وعلق عليه ووضع فهارسه على مشري، دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان، 4/ 134- 135.

[3] - سورة ص: أ 20.

[4] - سورة النبأ: أ 37.

[5] - فنّ الخطابة و إعداد الخطيب، علي محفوظ، مكتبة رحاب بور سعيد، الجزائر، ص13.

[6] - النقد الأدب الحديث، د/ محمد غنيمي هلال، دار الثقافة بيروت لبنان ،1973م، ص98.

[7] - الخطابة أصولها تاريخها في أزهر عصورها عند العرب، الإمام محمد أبو زهره، دار الفكر العربي، 1934م، ص10.

[8] - فنّ الخطابة و إعداد الخطيب، ص20.

[9] - من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية،د/ محمد عبد الرحمن مرحبا، ديوان المطبوعات الجزائر، ط 03، 1983م ، ص:94.

[10] - فنّ الخطابة و إعداد الخطيب ، ص16.

[11] - النّقد الأدبي عند اليونان ، بدوي طبانة ،دار الثقافة بيروت لبنان ،1406هـ - 1986م، ص ،22-23.

[12] - النقد الأدب الحديث، د/ محمد غنيمي هلال، ص98.

[13] - النّقد الأدبي عند اليونان ، بدوي طبانة ، ص24.

[14] - من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ، د/ محمد عبد الرحمن مرحبا، ص 160.

[15] - يراجع فنّ الخطابة و إعداد الخطيب ، ص69، النّقد الأدبي عند اليونان ، بدوي طبانة ، ص 26.

[16] - فن الخطابة ، و إعداد الخطيب ، ص69، و النقد الأدب الحديث ، د/ محمد غنيمي هلال، ص102.

[17] - النقد الأدبي عند اليونان ، بدوي طبانة ، ص 140.

[18] - النقد الأدب الحديث، د/ محمد غنيمي هلال ص38.

[19] - فن الخطابة، و إعداد الخطيب ص21.

[20] - البيان والتبيين ،الجاحظ ندار الفكر للجميع ، بيروت لبنان ، 1968م،164/1.

[21] - الفهرست، ابن النديم، ضبطه وشرحه وعلّق عليه وقدم لهند/ يوسف علي طويل، ووضع فهارسه، أحمد

شمس الدين، دار الكتب العامية بيروت لبنان، ط01، 1416هـ - 1996م، ص406، والنّقد الأدبي

عند اليونان ، بدوي طبانة، ص144، وتاريخ الدب العربي العصر العباسي الثاني، ط02، دار المعارف بمصر، 1975م، شوقي ضيف ص526.

[22] - الفنّ ومذاهبه في النّثر العربي ، د/ شوقي ضيف ،دار المعارف بمصر ،ط1946،07م ، ص27.

[23] - البيان والتبيين 207/1.

[24] - الفنّ ومذاهبه في النّثر العربي ، د/ شوقي ضيف، ص32.

[25] - فن الخطابة و إعداد الخطيب ص26، وتاريخ الأدب القديم ، د/ عمر فروخ، دار العلم للملايين، بيروت لبنان، ط05، 1984م، 1/ 256.

[26] - فن الخطابة و إعداد الخطيب ص30.

[27] - فـن الخطابة و إعداد الخطيب ص31.

[28] - البيان والتبيين 82/1.

[29] - نفسه 212/1.

[30] - فن الخطابة و إعداد الخطيب ص27.

[31] - البيان والتبيين1/ 209.

خلاف الفقهاء في دلالة الألفاظ القرآنية

د. مصطفى أكرور
ج. الجزائر

الحمد لله حق حمده، والصلاة والسلام على نبينا محمد رسوله وعبده، وعلى آله وصحبه حزبه ووفده،

وبعد؛

تعد ضوابط التفسير الفقهي من العوامل الهامة والرئيسية في صون كل من أراد تفسير القرآن الكريم من أن يقع في الخطأ أو التناقض أو التوهم في فهم المعاني القرآنية وإدراك دلالتها، فكان من الضروري أن أخص بالبحث هذه الضوابط التي وضعها العلماء لصون سبيل المفسر في تفسيره.

والضوابط: جمع ضابط، وهو في اللغة الحزم و الإتقان والإحكام، قال في «لسان العرب»[1] لابن منظور: «الضبط لزوم شيء لا يفارقه في كل شيء».

وقال في "جمهرة اللغة": ((ضبط الرجل الشيء: إذا أخذه أخذا شديدا))[2]، والضابط عند العلماء: ((حكم كلي ينطبق على جزئياته))[3].

ويرى بعض أهل العلم[4] التفريق بين القاعدة والضابط، ومن أهم الفروقات التي يذكرون ما يلي:

1 ـ القاعدة: تجمع فروعا في أبواب شتى، والضابط يجمعها من باب واحد[5]، وعليه فالقاعدة أوسع من الضابط.

2 ـ الخلاف الواقع في الضابط من حيث قبوله أورده أكثر من الخلاف الواقع في القاعدة، لأن القواعد يقع الخلاف غالبا في بعض تفاصيلها لا في أصلها.

أما الضوابط فيقع الخلاف كثيرا في أصولها،و ذلك لكونها محدودة فهي كالأجزاء بالنسبة للقاعدة.

3 ـ أن المسائل التي تشذ عن القواعد وتستثنى منها أكثر بكثير من المسائل التي تشذ عن الضوابط، لما مضى من سعة القواعد و ضيق مجال الضوابط.

وذهب آخرون إلى عدم التفريق بين القاعدة والضابط، فعرفوها به [(6)] ، وقال البركتي [(7)] معلقا على قول ابن نجيم [(8)] في التفريق بينهما: ((أما أنا فقد أطلقت في كتابي هذا على كل من القاعدة والضابطة "القاعدة" ولا مشاحة في الاصطلاح)) [(9)] اهـ.

وقال الزهاوي [(10)] : ((واعلم أن القاعدة والقضية والأصل والضابط والقانون بمعنى واحد، وهو أمر كلي ينطبق على جزئياته ليعرف أحكامها منه)) [(11)] اهـ.

هذا ومن الواقع فإن الناظر في الكتب المصنفة في القواعد يجد أصحابها يذكرون كثيرا من الضوابط ـ حسب اصطلاح من فرق بينهما ـ على أنها من عداد القواعد.

والحاصل أن المسألة اصطلاح فمن رأى التفريق فلا مشاحة في الاصطلاح لكن عليه أن يلتزم الأصل الذي اصطلح عليه ولا يخرج عنه.

ومن رأى عدم التفريق فله ذلك. والله أعلم.

هذا وقد اتفق المسلمون قاطبة على حجية الكتاب الكريم، وأنه يجب العمل بما ورد فيه والرجوع إليه لمعرفة حكم الله تعالى، ولا يجوز العدول عنه إلى غيره من مصادر التشريع إلا إذا لم يقف العالم على الحكم في القرآن الكريم، وذلك لأن القرآن الكريم هو كلام الله الذي أنزله على نبيه محمد ﷺ المرسل المتعبد بتلاوته، المعجز في

أقصر سورة منه، المقطوع بثبوته، المنقول بالتواتر بين أجيال الأمة منذ تلقيه من الرسول إلى يومنا هذا، وقد تعهد الله بحفظه إلى قيام الساعة.

وهو مصدر التشريع الأول، ولكن الفقهاء وجدوا استقراء أن ألفاظه تتفاوت بقطعية دلالتها على معانيها المتبادرة إلى الذهن من ظاهر النص، لأنه محاط بظروف ربما جعلت ظاهره غير مراد كأسباب النزول والنسخ...

فدلالة النص القرآني على الحكم ليست واحدة، فمنها ما هو قطعي الدلالة ومنها ما هو ظني الدلالة[12].

فالنص القطعي الدلالة هو ما دل على معنى متعين فهمه منه، ولا يحتمل تأويلا آخرا معه، وذلك مثل النصوص التي وردت فيها أعداد معينة أو أنصبة محددة في المواريث والحدود، مثل قوله تعالى: **{يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ}** **[النساء: 11]**، وقوله تعالى: **{وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ}** **[النساء: 12]** ، فإن دلالة النصين قطعية على أن فرض البنتين الثلثان وفرض البنت الواحدة النصف، وفرض الزوج النصف.

وقال تعالى: **{الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ}** **[النور: 2]** فالآية قطعية الدلالة على مقدار حد لزنى، وقال تعالى في كفارة اليمين: **{فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ}** **[المائدة: 89]**، فالعدد قطعي الدلالة ولا تقبل الكفارة بأقل من ذلك ولا بأكثر منه.

أما النص الظني الدلالة فهو ما يدل على عدة معان، أو هو ما يدل على معنى ولكنه يحتمل معان أخرى، بأن يحتمل التأويل والصرف عن معنى إلى غيره، مثل لفظ القرء في قوله تعالى: **{وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ }** **[البقرة: 228]**، فلفظ

القرء في اللغة لفظ مشترك بين معنيين: الطهر والحيض، والنص القرآني يحتمل أن يراد منه ثلاثة أطهار كما قال الشافعي وغيره[13]، ويحتمل أن يراد منه ثلاث حيضات كما قال أبو حنيفة ومن معه، وكذلك لفظ اليد في آية السرقة: {**وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا**} **الآية [المائدة: 38]** ، فاليد لفظ مشترك لليمنى واليسرى وتحتمل كلا منهما، كما يحتمل أن يراد منها من الأصابع إلى الرسغ أو إلى المرفق أو إلى الإبط فجاءت السنة وأوضحت ذلك.

فهذا النص الذي يدل على عدة معان أو يحتمل أكثر من معنى تكون دلالته على المعنى ظنية.

وعلى ما تقدم فهل السنة تنسخ القرآن؟ ولما كان الله سبحانه قد تعهد بحفظ القرآن ولم يتعهد بحفظ السنة، فأي مراتب السنة من جهة الثبوت تنسخ القرآن؟ وأيهما تقيده؟ أو تطلقه؟ وأيها تخصصه؟

ثم إن نصوص القرآن التي تكون قطعية الدلالة لا ينسخ ولا جزء منها إلا بقطعي الدلالة والثبوت معا، وأيها ظني الدلالة ينسخه قطعي الحديث؟

كل هذه التساؤلات وجد الفقهاء لها جوابا بعد أن قسموا ألفاظ القرآن الكريم إلى الأوصاف التي استعملت بها، ولكنهم اختلفوا في كثير من الأحيان وكان لخلافهم انعكاس في التفسير حاولت بيانه مقتصرا على الألفاظ التي يختلفون في دلالتها مع اتفاقهم في وصفها.

الخاص والعام

الخاص: كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد ودلالته قطعية وتيقن ما أريد به من الحكم الشرعي، ولا يصرف عن معناه إلا بدليل[14].

وذهب العلماء إلى قطعية الخاص من حيث الدلالة مع احتمال التغير قبل أن يراد به غير موضوعه مجازا بدليل، وهذا ليس محل خلاف بين الفقهاء، و إنما اختلفوا في بعض النصوص هل هي قطعية الدلالة أم لا؟

وخلافهم الثاني في اعتبار الزيادة على النص العام نسخا أم لا؟ فإن كانت نسخا فلا تجوز بخبر الواحد و إلا جاز:

1 ـ قال الحنفية بأن الزيادة نسخ، ولذلك لم يجيزوا قبول الزيادة بخبر الواحد.

2 ـ قال الشافعية والمالكية والحنابلة إنها ليست نسخا، فجوزوا الزيادة على الخاص بخبر الواحد.

ظهرت نتيجة خلافهم في قوله تعالى: {**الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ**} [**النور: 2**]:

1 ـ فقد روى البخاري ـ تعليقا ـ عن ابن شهاب عن عروة: أن عمر بن الخطاب غرَّب، ثم لم تزل تلك سنة[15].

2 ـ وروى الترمذي عن ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي ﷺ ضرب وغرَّب، وأن أبا بكر ضرب وغرَّب، وأن عمر ضرب وغرَّب[16].

فقد دل الأثران أن عمر ت يجلد البكر الزاني ويغربه، والظاهر أنه كان يفعل ذلك حدا لا تعزيرا، يدل على ذلك أن التغريب هنا قرن بالضرب، فالعقوبة بجزئيها الضرب والتغريب إنما هي حد عند عمر ت.

لكن أغلب فقهاء الحنفية كابن الهمام والسرخسي وغيرهما لم يرتضوا هذا الاستنتاج، ويقولون كان تغريب عمر هنا من باب التعزير [17] ويؤيدون وجهة نظرهم بما يلي:

1 ـ أثر عن عمر نفسه أن غرب نصر بن الحجاج لما تشبب به نساء أهل المدينة، وغرب رجلا شرب الخمر في رمضان [18].

فالتغريب هنا لا شك فيه أنه من باب التعزير، فكذلك تغريبه في الزنا من هذا القبيل.

والحق أن تغريب عمر لنصر بن الحجاج وتغريبه لمن شرب الخمر وغير ذلك من المعاصي التي ثبت أنه غرب فيها راجع إلى اجتهاده، بخلاف تغريبه الزاني البكر فهو راجع إلى ما ثبت في السنة، فلا يلزم أن يكون تغريبه في الزنا مثل تغريبه في المعاصي، ولا يلزم أن من رجوعه عن التغريب في المعاصي رجوعه عن التغريب في الزنا، وحاشاه أن يرجع عن حد ثبت بسنة رسول الله ﷺ [19].

رأي الفقهاء:

يرى جمهور الفقهاء أن البكر الحر الذكر إذا زنى ضرب مائة وغرِّب عاما حدا [20].

ويرى أبو حنيفة : أن الحد هو الجلد فقط، أما التغريب فليس بحد [21].

الأدلة:

يدل للجمهور ما رواه البخاري ومسلم من قوله ﷺ للأعرابي الذي وقع ابنه في الزنا:"...وعلى ابنك جلد مائة وتغريب عام... " [22].

وما رواه مسلم من حديث عبادة بن الصامت: "البكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة" [23]، وثبت عن الصحابة أنهم جلدوا الزناة الأبكار وغربوهم، ولأن التغريب فيه حسم للزنا بقلة معارف الزاني [24].

ويدل لأبي حنيفة : إطلاق الآية الكريمة: {**الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ**} [**النور**: 2] ، فذكرت الآية كل الحد ولم تذكر التغريب، ويدل له أيضا ما رواه البخاري ومسلم من حديث أبي هريرة وغيره أن النبي ﷺ سئل عن الأمة إذا زنت ولم تحصن، قال: "إن زنت فاجلدوها...ثم بيعوها ولو بظفير" [(25)] ، فلم يذكر التغريب، ولو كان جزء الحد لذكره.

فالحنفية يرون الحد الجلد فقط من غير تغريب لأنهم لا يقبلون الزيادة على الخاص، ولا يجيزون نسخ الخاص بخبر الآحاد والزيادة نسخ عندهم.

الترجيح:

والظاهر أن رأي الجمهور هو الأرجح لأن التغريب وإن كان زيادة على النص القرآني إلا أنه ليس بنسخ عند الجمهور، لأن النسخ رفع للحكم الشرعي وزيادة التغريب لا ترفع الجلد بل هو ضم التغريب إلى الجلد، ثم أن الناسخ يجب أن يكون متراخيا عن المنسوخ، وليس هناك دليل على التراخي، فمن الجائز أن يكون النبي ﷺ لما تلا الآية الكريمة أمر بالتغريب في ذلك الوقت وهو المبين لما جاء عن الله عزوجل.

وقد انعقد الإجماع على حد الزاني المحصن: الرجم عدا خلاف الخوارج وهو شذوذ لا يلتفت إليه، ويؤيد الإجماع تواتر الأحاديث بذلك منها حديث ماعز [(26)] .

والحكمة في هذا العقاب إن زنا المحصن في غاية القبح والدناءة والخساءة فيجازى بما هو غاية من العقوبات.

هذا وقد وقع الخلاف في الجمع بين الرجم والجلد للزاني المحصن، فذهب الجمهور ومنهم الأئمة الأربعة إلى أن حد الزاني المحصن الرجم فقط وأن الجلد ليس من حده.

وذهب جماعة من العلماء منهم داود الظاهري وابن المنذر والزيدية إلى أنه يجمع في حد الزاني المحصن بين الجلد والرجم استدلالا بحديث عبادة بن الصامت ولفعل علي ت فقد جمع للزانية المحصنة بين الجلد والرجم وقال: ((جلدتها بكتاب الله ورجمتها بسنة رسول الله ﷺ)).

واستدل الجمهور كذلك بالأحاديث الكثيرة الواردة في حد الزاني المحصن وليس فيها ذكر الجلد بل الرجم فقط، وهي أحاديث كثيرة قولية وفعلية يدل مجموعها على أن الجلد ليس من حد المحصن دلالة ظاهرة جدا، فأجابوا عن استدلال المخالفين: بأن حديث عبادة بن الصامت متقدم منسوخ بما ثبت عن رسول الله في الأحاديث الكثيرة، والله أعلم.

العــــــــام

العام: ((هو اللفظ الواحد الدال على مسميين فأكثر في وقت واحد))(27)، ومثاله قوله تعالى: {وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا} الآية [المائدة: 38].

فلفظ السارق وكذا السارقة عام يشمل كل من سرق أو سرقت من غير حصر في عدد معين ومن غير تخصيص.

والفرق بين العموم والاشتراك اللفظي أن المشترك لفظ واحد يطلق على مسميين فأكثر إلا أنه ليس في وقت واحد، فالعين تطلق على الباصرة، والحسد، وعين الماء، لكن هذا الإطلاق ليس في وقت واحد فإما يراد بها هذا أو ذاك، أما السارق فيطلق على أكثر من واحد في وقت واحد(28).

واللفظ الذي يدل على العموم له صيغ كثيرة كأسماء الاستفهام وأسماء الشرط والأسماء الموصولة، وهناك صيغ يستفاد منها العموم بانضمام لفظ آخر لها كإضافة الألف واللام.

والمهم أن نعلم أنه لا خلاف بين الفقهاء على قطعية العام الذي أريد به العموم، ولا في ظنية العام بعد تخصيصه، وخلافهم في العام الذي يقترن بقرينة تنفي احتمال التخصيص إذا ورد النص في القرآن عاما وجاء في السنة الأحادية نص خاص، فهل يحمل العام على الخاص؟

خلاف مبني على دلالة العموم هل هي قطعية أو ظنية، فالذين قالوا إنها ظنية أجازوا ذلك، والذين قالوا إنها قطعية لم يجيزوا ذلك، وقد ترتب على هذا الاختلاف اختلافات فقهية كثيرة، كما يظهر هذا الخلاف أيضا في تفسير قوله تعالى: {فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ} [البقرة: 184] ، وقوله تعالى: {وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا} [النساء: 101].

هاتان الآيتان عامتان في الرخصة للمسافر في الصوم والصلاة، ولأنهما عامتان قالت الحنفية: إن الرخص فيهما لكل مسافر في أي سفر شرعي، والسفر الشرعي عندهم ثلاثة أيام بلياليها(29).

وقال المالكية: ليست رخصة للمسافر في المعصية كقاطع الطريق والخارج على الإمام وما أشبه ذلك.

وخلافهم هو: تخصيص العام بخبر الواحد، أو القياس عند المالكية والشافعية وعدم تخصيصه بأي شيء إلا إذا كان دليلا قطعيا أي قرآنا، ويعتبر عندئذ نسخا جزئيا، ويجوز نسخ القرآن بالقرآن.

كما يرجع سبب الاختلاف إلى معارضة المعنى المعقول أو ظاهر اللفظ لدليل الفعل، فمن اعتبر المشقة أو ظاهر اللفظ أجاز القصر في كل سفر ولم يفرق بين سفر وسفر.

وأما من اعتبر دليل الفعل فقال أنه لا يجوز إلا في السفر المتقرب به؛ لأن النبي ﷺ لم يقصر قط إلا في سفر متقرب به، ومن فرق بين المباح والمعصية فعلى جهة التغليظ، والأصل فيه: هل تجوز الرخصة للعصاة أم لا؟

استدل الجمهور لما ذهبوا إليه بما يلي:

1 ـ قول الله تعالى: {فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ} [البقرة: 173]، أباح الله تعالى الأكل من الميتة وهو رخصة لمن لم يكن عاديا ولا باغيا، فلا يباح القصر لباغ ولا عادٍ، قال ابن عباس: ((غير باغ على المسلمين مفارق لجماعتهم يخيف السبيل ولا عاد عليهم))(30).

2 ـ وقوله تعالى : {فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ } [المائدة: 3]، أي غير مرتكب لمعصية فوجب أن يكون العاصي المضطر كالطائع الذي ليس بمضطر في تحريم الميتة عليه لعموم التحريم(31)، فلا يباح القصر للعاصي في سفره.

3 ـ لأن النصوص أجازت القصر في السفر وردت في حق الصحابة، وكانت أسفارهم مباحة فلا يثبت الحكم فيمن سفره مخالف لسفرهم ويتعين حمله على ذلك جمعا بين النصين.

4 ـ ولأن الترخيص شرع للإعانة على تحصيل المقصد المباح توصلا إلى المصلحة، فلو شرع هاهنا لشرع إعانة على المحرم تحصيلا للمفسدة والشرع منزه عن هذا(32).

كما اختلف العلماء في تحديد المدة التي يعتبر المسافر مقيما فيها، فذهب جمهور الفقهاء من المالكية والشافعية والحنابلة إلى أنه إذا نوى الإقامة في البلد المسافر إليه أكثر من أربعة أيام فلا يجوز له القصر، إلا الشافعية أربعة أيام غير يوم الدخول ويوم الخروج، والحنابلة حددوها بإحدى وعشرين صلاة(33).

وذهب الحنفية والثوري والمزني من الشافعية إلى أنه إذا نوى الإقامة خمسة عشر يوما فلا يجوز له القصر(34).

وذهب الحسن البصري وقتادة إلى أن المسافر يقصر ما لم يرجع إلى منزله أو ينوي الإقامة الدائمة في البلد المسافر إليها(35).

ويرجع سبب الاختلاف في هذه المسألة إلى أن مدة الإقامة من الأمور المسكوت عنها في الشرع(36)، ولذلك ذهب كل فريق يلتمس المدة من الأحوال التي نقلت عن النبي ﷺ أنه أقام فيها مقصرا، وهذه الأحوال مختلفة ولذلك اختلفت أقوال العلماء فيها، والله أعلم.

والذي أراه في هذه المسألة وهي تحديد مدة الإقامة بأن السفر لا يرتبط بمدة معينة ينويها المسافر، لأن كلا من المسافر والمقيم له حقيقة تعرف بحاله واستيطانه وعدم استيطانه، وهذه الحقيقة ليست غامضة وإنما يسهل على الناس معرفتها، فإذا كان الشخص مسافرا حقيقة جاز له القصر وإذا كان مقيما حقيقة بأن ذهب إلى بلد واستأجر بيتا وأثثه واستقر فيه فإنه يعتبر مقيما ولا يجوز له القصر، وهذا الرأي هو الذي أخذ به شيخ الإسلام ابن تيمية وابن حزم وغيرهما من العلماء، ولأن النيات لا دخل لها في الأعمال التي لم يأمر الله تعالى بها كالسفر والإقامة، وإنما تجب النيات في الأعمال التي أمر الله تعالى، فلا يجوز أن تؤدى بغير نية(37).

الأمـر والنـهـي

1 ــ الأمر: ضد النهي، وهو بمعنى الطلب هذا لغة(38)، أما اصطلاحا فقد عرفه بعضهم بقوله: «هو استدعاء الفعل بالقول على وجه الاستعلاء»، أو هو: "القول المقتضي طاعة المأمور بفعل المأمور به»، والنهي «هو القول المقتضي ترك الفعل»(39).

وقد اتفق الفقهاء على أن الأمر يتحقق بالمرة، ولكن اقتضاءه التكرار أوّلاً هو موضوع الخلاف بينهم، وهل يقتضي التكرار من غير قرينة؟ قال الشافعية إنه يقتضي التكرار من غير قرينة، وقال الأحناف: لا يقتضي التكرار، وافق الأحنافَ الحنابلةُ، ووافق الشافعية المالكية.

ظهر خلافهم في تفسير قوله تعالى: {فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا} [النساء: 43].

ومذهب الحنفية أنه يؤدى بالتيمم ما شاء من الفرائض والنوافل استدلالا بقوله ﷺ في الحديث المتفق عليه: «جعلت لي الأرض مسجدا وطهورا»(40).

فقوله: «طهورا» مطلق يفيد إباحة كاملة فيشمل ذلك إباحة جميع الفرائض والنوافل.

وقال الشافعية: ليس له أن يصلي أكثر من فرض واحد في التيمم مرة واحدة، ويتيمم كلما أراد الصلاة.

قال الإمام الفخر الرازي: «قال الشافعي : لا يجمع بالتيمم بين فرضين وإن لم يحدث كما في الوضوء، وقال أحمد يجمع بين الفوائت ولا يجمع بين صلاتي وقتين.

حجة الشافعي قوله تعالى: {إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا} [المائدة: 6] ؛ وجه الاستدلال به أن ظاهره يقتضي الأمر بكل وضوء عند كل صلاة إن وجد الماء، وبالتيمم إن فقد الماء، ترك العمل به في الوضوء لفعل رسول الله ﷺ فيبقى في التيمم على مقتضى ظاهر الآية»(41).

كما اختلف الفقهاء في هل يكون الأمر للفور أم للتراخي؟ فقال الحنفية: إنه ليس للفور ولا للتراخي، وإنما هو لطلب الفعل فقط، وقال المالكية والحنابلة: إنه

للفور أي إتيان الفعل إلى أول وقت يمكنه الإتيان به، وظهر خلافهم في آية الحج، فقال المالكية والحنابلة وأبو يوسف إنه على الفور، وقال الشافعية ومحمد بن الحسن من الأحناف أن الحج على التراخي.

قوله تعالى: {وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ} [آل عمران: 97] ، هذا وقد نقل الإمام ابن العربي خلاف الفقهاء في هذه المسألة فقال رحمه الله تعالى: «المسألة الأولى: قال علماؤنا هذا من أوكد ألفاظ الوجوب عند العرب، إذا قال العربي لفلان: "عليَّ كذا" فقد وكده وأوجبه، قال علماؤنا: فذكر الله سبحانه الحج بأبلغ ألفاظ الوجوب تأكيدا لحقه وتعظيما لحرمته وتقوية لفرضيته...(42).

المسألة الرابعة: قال علماؤنا: إذا توجه الخطاب على المكلفين بفرض هل يكفي فيه فعله مرة واحدة أو يحتمل على التكرار، والمختار أنه يقتضي فعلة واحدة»(43).

والنهي "يدل على الفساد"(44) واختلفوا في النهي عن البيع والنكاح والتصرفات المقيدة للأحكام هل يقتضي فسادها؟ فذهبت الجماهير إلى أنه يقتضي فسادها، وذهب قوم إلى أنه إن كان نهيا عنه لعينه دل على الفساد و إن كان لغيره فلا، والمختار أنه لا يقتضي الفساد(45).

ظهر خلافهم في تفسيرهم لهذه الآية الكريمة، وهي قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ} [الجمعة: 9].

دل قوله تعالى: {وَذَرُوا الْبَيْعَ}على حرمة البيع والشراء وسائر المعاملات عند الأذان.

وقد اختلف العلماء في عقد البيع هل هو صحيح أم فاسد، فقال بعضهم: إنه فاسد لورود النهي، وقال الأكثرون: إنه حرام ولكنه غير فاسد، وهو يشبه الصلاة في الأرض المغصوبة تصح مع الكراهة.

قال الإمام القرطبي في تفسيره(46): ((وفي وقت التحريم قولان:

الأول: أنه من بعد الزوال إلى الفراغ من الصلاة، قاله الضحاك والحسن وعطاء.

الثاني: من وقت أذان الخطبة إلى وقت الصلاة، قاله الشافعي.

قال: ومذهب مالك أن يترك البيع إذا نودي للصلاة، ويفسخ عنده ما وقع من البيع في ذلك الوقت، ولا يفسخ العتق والنكاح والطلاق وغيره إذ ليس من عادة الناس الاشتغال به كاشتغالهم بالبيع، قالوا: وكذلك الشركة والهبة والصدقة نادر لا يفسخ.

قال ابن العربي: والصحيح فسخ الجميع لأن البيع إنما منع منه للاشتغال به، فكل أمر يشغل عن الجمعة من العقود كلها فهو حرام شرعا مفسوخ ردعا(47).

وقال الإمام الزمخشري في تفسيره: إن عامة العلماء على أن ذلك لا يؤدي إلى فساد البيع، قالوا: لأن البيع لم يحرم لعينه، ولكن لما فيه من الذهول عن الواجب، فهو كالصلاة في الأرض المغصوبة والثوب المغصوب...

قال القرطبي: والصحيح فساده وفسخه لقوله عليه الصلاة والسلام: »كل عمل ليس عليه أمرنا فهو رد« أي: مردود، والله أعلم))(48).

وحاصل الرأي في الأمر والنهي أن رأي الحنفية في جواز الصلاة أكثر من فرض في تيمم واحد فهو رأي وجيه في نظري، وأرى رجحانه لأن الله تعالى جعل التيمم مكان الوضوء، وجعل الصعيد الطيب مكان الماء الطاهر بإزالة الحدث، فلا وجه لجواز الصلاة بوضوء واحد أكثر من فرض، وعدم جواز الصلاة أكثر من فرض بتيمم واحد والله أعلم.

أما فيما يخص رأي المالكية والحنابلة وهو وجوب الحج على الفور فإنه يبدو لي رأيا راجحا لأن الحج من الفرائض الرئيسية وأنه لا يتعدد الوجوب كما أنه ليس في

الآية ما يوجب التكرار فهو مرة واحدة في العمر، فالتراخي عنها ربما يفوتها، أما إذا بادر المسلم إليها من غير تراخي ولا مماطلة فإنه يشعر بالإيمان وحوافزه تقوى عنده، كما أنه يخلص من الإثم الذي يترتب عليه بتأخيره له لأنه إن كان قادرا الآن فربما لا يكون مستطيعا في المستقبل فيأثم لاستطاعته الحج ولم يحج.

الاختلاف في حمل المطلق(49) على المقيد(50):

قد يرد اللفظ مطلقا في نص مقيدا في نص آخر، فهل يحمل المطلق على المقيد؟

اتفق العلماء على حمل المطلق على المقيد في حالة اتحاد كل من الحكم والسبب، كما اتفقوا على عدم حمل المطلق على المقيد في حالة اختلاف كل من الحكم والسبب في النصين، واختلفوا في حالتي اتحاد الحكم واختلاف السبب واتحاد السبب واختلاف الحكم.

أ ـ ففي حالة اتحاد الحكم واختلاف السبب اختلفوا في حمل المطلق على المقيد، وكان ذلك موجبا لاختلاف الفقهاء.

مثال ذلك اختلافهم في شرط الإيمان في الرقبة المعتقة في كفارة الظهار، قال تعالى: {وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا} [المجادلة: 3] ، وقوله تعالى: {وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَّدَّقُوا} [النساء: 92] ، فالرقبة في النص الأول مطلقة وفي النص الثاني مقيدة بالإيمان، فهل يحمل المطلق على المقيد؟

ذهب جمهور الفقهاء من المالكية والشافعية وأحمد في رواية إلى اشتراط الإيمان في رقبة الظهار حملا للمطلق على المقيد(51)، فالحكم وهو عتق الرقبة واحد في الآيتين والسبب مختلف: ففي الآية الأولى: الظهار، وفي الآية الثانية: القتل الخطأ.

وذهب الحنفية وأحمد في رواية إلى عدم اشتراط الإيمان في رقبة الظهار لعدم حمل المطلق على المقيد.

ب ـ وفي حالة اتحاد السبب واختلاف الحكم اختلفوا أيضا في حمل المطلق على المقيد، وكان ذلك موجبا لاختلاف الفقهاء.

ومثال ذلك قوله تعالى: {حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ } [النساء: 23].

فذهب جمهور الفقهاء إلى أن أمَّ الزوجة تحرم على زوج ابنتها بمجرد عقده عليها سواء دخل بها أم لم يدخل لعدم حمل المطلق على المقيد، فالسبب هو الزواج بالمرأة واحد في النصين، والحكم مختلف: ففي النص الأول: تحريم أم الزوجة، وفي الثاني: تحريم الزواج بربيبة الزوجة (بنتها).

وذهب ابن عباس إلى أن أم "الزوجة" لا تحرم على زوج ابنتها إلا بعد الدخول على ابنتها حملا للمطلق على المقيد(52) والله أعلم.

يقول الجصاص في كلامه عن تفسير آية الظهار: ((واختلفوا في الرقبة الكافرة عن الظهار، فقال عطاء ومجاهد وإبراهيم وإحدى الروايتين عن الحسن أنه لا يجزئ في شيء من الكفارات إلا الرقبة المؤمنة، وهو قول مالك والشافعي.

قال أبو بكر: ظاهر قوله:{فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ } يقتضي جواز الكافرة، وكذلك قوله ﷺ للمظاهر: "أعتق رقبة"(53)، ولم يشترط الإيمان ولا يجوز قياسها على كفارة القتل لامتناع جواز قياس النصوص بعضه على بعض، ولأن فيه إيجاب زيادة في النص وذلك عندنا يوجب النسخ))(54).

رأي المالكية: يقول ابن العربي في تفسير قوله تعالى: {ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ} [المجادلة: 3]:

«قد تقدم الكلام عن الرقبة أنها السليمة من العيوب، وفي أنها المؤمنة ليست الكافرة» (55).

وقد اختلف العلماء في حمل المطلق على المقيد في هذه الحالة إلى مذهبين:

الأول: ذهب الحنفية(56) إلى أنه لا يحمل المطلق على المقيد في النصين لأنه لا تعارض ينهما، فيما لو طبقنا كلا منهما على حدة، و إذاً فيجب العمل بكل واحد منهما حيث ورد، ففي كفارة الظهار تجزئ الرقبة الكافرة عملا بالمطلق الوارد في شأنها وهو قوله تعالى: {فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ }، أمَّا كفارة القتل الخطأ فلا تجزئ إلا الرقبة المؤمنة عملا بالقيد الوارد في شأنها وهو قوله تعالى: {فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ }.

الثاني: ذهب غير الحنفية(57) إلى أن بين النصين تعارضا نتيجة أن الحكم الواحد جاء مطلقا في نص وجاء مقيدا في نص آخر، ولدفع هذا التعارض لا بد من حمل المطلق ـ وهي الرقبة ـ على المقيد ـ بأن تكون رقبة مؤمنة ـ ، فيجب عتق رقبة مؤمنة في كفارة الظهار ولا يصح إعتاق الرقبة الكافرة فيها قياسا على كفارة القتل الخطأ الذي وجب فيها إعتاق رقبة مؤمنة لا كافرة.

مفهوم (58) المخالفة (59)

وقد اختلف العلماء في العمل بمفهوم المخالفة مما أدى إلى وجود كثير من الاختلافات الفقهية.

ومفهوم المخالفة هو دلالة اللفظ على حكم للمفهوم مخالف لحكم المنطوق لانتفاء قيد من القيود المعتبرة في الحكم، ومثاله قوله تعالى: {وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ} [النساء: 25]، فإنه يدلُّ بمنطوقه على أن المسلم إذا لم يملك القدرة على الزواج بالحرائر؛ يحلُّ له

الزواج بالإماء المؤمنات، كما يدل بمفهومه المخالف على أنه في هذه الحال يحرم عليه الزواج بالإماء الكافرات.

والسبب في ذلك انتفاء الوصف الذي قيد به الحكم في المنطوق ـ وهو الإيمان ـ فبثبوت وصف الإيمان كان الحل وبانتفائه انتفى الحل وكانت الحرمة(60).

وقد اختلف العلماء في: «أن الأمر بالشيء هل هو نهي عن ضده؟»:

للمسألة طرفان:

أحدهما: يتعلق بالصيغة ولا يستقيم ذلك عند من لا يرى للأمر صيغة، ومن رأى ذلك فلا شك في أن قوله "قم" غير قوله "لا تقعد" فإنهما صورتان مختلفتان فيجب الرد إلى المعنى وهو أن قوله "قم" له مفهومان: أحدهما طلب القيام.

والآخر: ترك القعود، فهو دال على المعنيين، فالمعنيان المفهومان منه متحدان أو أحدهما غير الآخر فيجب الرد إلى المعنى(61).

ففي مفهوم المخالفة: يأخذ الشافعية والمالكية والحنابلة، ولا يعتبر الأحناف مفهوم المخالفة حجة.

نجد في تفسير الآية الكريمة وهي قوله تعالى: {وَإِنْ كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ} [الطلاق: 6] اتفاقا على وجوب الإنفاق على المطلقة البائنة إذا كانت حاملا وعدم الإنفاق عليها إذا لم تكن كذلك، ولكن تعليلاتهم تختلف لاختلاف نظرتهم لمفهوم المخالفة:

قال أبو بكر الجصاص: ((لا تخلو النفقة من أن يكون وجوبها لأجل الحمل أو لأنها محبوسة عليه في بيته فاستحقت النفقة كالرجعية، لأن الضمير الذي تقوم الدلالة عليه بمنزلة المنطوق به))(62).

وذهب مالك والشافعي ورواية عن احمد أن لها السكنى ولا نفقة لها، ودليلهم الآية السابقة، وذلك أن الله أطلقها لكل مطلقة فلما ذكر النفقة قيدها بالحمل، فدل على أن المطلقة البائن لا نفقة لها.

وذهب أحمد وغيره إلى أنها لا نفقة لها ولا سكنى(63).

قال الفخر الرازي من الشافعية حول تفسيره للآية الكريمة وهي قوله تعالى: {وَإِنْ كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ} [الطلاق: 6]:

«وهذا بيان حكم المطلقة البائنة لأن الرجعية تستحق النفقة وإن لم تكن حاملا، وإن كانت مطلقة ثلاثا أو مختلفة فلا نفقة لها إلا أن تكون حاملا»(64).

الظاهر من كلام الرازي أنه أكد على أن ذكر الحمل في شرطه النفقة جعل المطلقة غير الحامل لا نفقة لها، فأعمل مفهوم المخالفة، وإن كان قد توصل إلى نفس النتيجة التي توصل إليها الحنفية لأنهم اعتبروا علة الإنفاق الحمل وزوال العلة يقتضي زوال مؤداها.

أرى أن الخلاف في هذا الموضوع شكلي، ولكن مفهوم المخالفة أرى أن الحنفية قد وفقوا في عدم الأخذ بمفهوم المخالفة لأن كثيرا من النواهي والأوامر في القرآن الكريم لا يجوز إجراء مفهوم المخالفة منها، وقد لاحظ غير الحنفية ذلك فالتمسوا له قرائن تثبت عدم إرادته أو خروجه على القاعدة.

وهذا مثال لترجيح مفهوم الموافقة على مفهوم المخالفة: «مسألة استئذان البكر»:

وفيها ورد الآتي:

1 ـ عن أبي هريرة ت أن رسول الله ﷺ قال: »لا تنكح الأيم حتى تستأمر ولا تنكح البكر حتى تستأذن، قالوا: وكيف إذنها؟ قال أن تسكت« (65).

2 ـ عن ابن عباس ب أن النبي ﷺ قال: «الثيب أحق بنفسها من وليها والبكر تستأمر وإذنها سكوتها» (66).

اختلف العلماء على مذهبين:

المذهب الأول: ذهب الهادوية والحنفية(67) إلى ترجيح مفهوم الموافقة لحديث أبي هريرة على مفهوم المخالفة لحديث ابن عباس، ولذلك قالوا: يجب استئذان البكر ويحرم إجبارها، وإن البكر البالغة إذا زوجت بغير إذنها لم يصح العقد، وإلى هذا ذهب الأوزاعي، والثوري وابن حزم، وحكاه الترمذي عن أكثر أهل العلم.

ويعضد هذا ما رواه ابن عباس ب أن جارية بكرا أتت رسول الله ﷺ فذكرت أن أباها زوجها وهي كارهة فخيرها النبي ﷺ(68).

المذهب الثاني: ذهب مالك والشافعي(69) والليث وابن أبي ليلى وأحمد وإسحاق إلى انه يجوز للأب أن يزوج ابنته البكر البالغة بغير استئذان، واحتجوا بمفهوم المخالفة في قوله ﷺ: «الثيب أحق بنفسها من وليها»، فدلَّ على أن البكر بخلافها، وأنَّ وليَّها أحقُّ بها، فله أن يزوجها وإن لم تأذن.

وحملوا قوله: «ولا تنكح البكر حتى تستأذن» على الاستحباب في أن يأخذ إذن البكر، وأما حديث ابن عباس: «أن جارية بكرا...» فالمعروف أن هذا الحديث مرسل غير متصل، فقد رواه حماد بن زيد، عن أيوب عن عكرمة عن النبي ﷺ وليس فيه ابن عباس.

المشترك اللفظي

وهو اشتراك معنيين في لفظ واحد(70)، وهذا كثير في القرآن الكريم والخلاف فيه كثير أيضا ولذا فسأقتصر على ما يثبت وجودها في التفاسير الفقهية من غير إطالة.

1 ـ الاختلاف في تحديد معنى اللفظ المشترك: إذا ورد اللفظ مشتركا بين معنيين فأكثر فيأخذ بعض الفقهاء بمعنى وغيره بمعنى آخر، وقد ترتب على ذلك الاختلاف في كثير من الأحكام الفقهية:

ومن ذلك قوله تعالى: {وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ} [الأنعام: 121]، فالواو هنا لها معنيان: "الاستئناف" و"الحال"(71)، فهي مشتركة بين هذين المعنيين.

فالفقهاء الأحناف رجحوا كون الواو للاستئناف في قوله: {وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ}، فكان الحكم عندهم: من أن النهي في الآية إنما هو عن الذبيحة التي لم يذكر اسم الله عليها مطلقا، سواء أذكر غير الله كالأصنام أم لم يذكر، فمتروك التسمية من الذبائح على وجه العمد حرام أكله عندهم(72).

أما فقهاء الشافعية فقد رجحوا أن "الواو" في {وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ} للحال، فكان الحكم عندهم من أن المقصود في الآية النهي عما ذكر عليه غير اسم الله كأن تذكر الأصنام مثلا، فكأنه قال: ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه والحال إنه لفسق، أي ذكر عليه غير اسم الله، ولذلك كان الحكم عندهم "حل متروك التسمية من الذبائح ولو كان الترك عمدا"))(73).

والواو يجوز فيها الترتيب ويجوز إطلاقها وإرادة مطلق الجمع واشتراك معنى الجمع والترتيب في الواو نشأ خلاف بين الفقهاء، فقال الأحناف: إن آية الوضوء جمعت الأعضاء بالواو، ولذا فلا وجوب للترتيب، وقال الشافعية إن الواو من الممكن أن تكون للجمع والترتيب وهي في آية الوضوء هكذا، فقالوا بوجوب الترتيب في الوضوء بين الأعضاء المستغرقة فيه.

وقوله ﷺ حين حج وجاء إلى الصفاء: »نبدأ بما بدأ الله به«، ولفظ الحديث من طرقه الكثيرة عند مسلم والنسائي بصيغة الأمر: »ابدؤوا بما بدأ الله به» (74)، فقد دل الحديث على لزوم ترتيب فرائض الوضوء حسب الترتيب الذي في آية الوضوء لأنه وإن كان في شأن السعي بين الصفا والمروة لكن صيغته تنطبق كذلك على الوضوء، وبذلك قال الشافعية والحنابلة(75) واستدلوا بأدلة منها:

أن الأحاديث الواردة في صفة حج النبي ﷺ اتفقت على أنه وقع مرتبا وفعله بيان للأمر الوارد في القرآن فيكون الترتيب واجبا، وقد نص على ذلك الحديث الذي ذكرناه: »ابدؤوا بما بدأ الله به»، وهذا أمر، وهو للوجوب...

وذهب الحنفية ومالك(76) ورواية عن أحمد إلى أن الترتيب سنة واستدلوا لذلك بأن الآية لم تذكر إلا الأركان الأربعة ولو كان الترتيب واجبا لنصت عليه، وأجابوا عن استدلال المخالفين بأن أركان الوضوء ذكرت معطوفة بالواو، والواو لا تقتضي الترتيب بين المتعاطفات وأجابوا عن الاستدلال بالأحاديث بأنها جمعت السنن مع الفرائض فلا تدل على المواظبة على الوجوب، وآية الوضوء بينة بنفسها لا تحتاج إلى دليل لذلك أحال النبي ﷺ عليها في تعليم الوضوء، وأما حديث «ابدؤوا بما بدأ الله به»، فلفظه كما عند سائر الرواة: «نبدأ بما بدأ الله به»، وهذه صيغة إخبار لا تفيد الوجوب، ولفظ «ابدؤوا» لا يحتج به لأنه خالف أرجح منه.

والحقيقة أن منشأ الخلاف هو اختلاف اجتهادهم في آية الوضوء، فمن نظر إلى أنها جاءت بصيغة العطف بالواو قال إنه غير واجب، ومن نظر إلى إدخال الممسوح بين المغسولات المتعاطفة جعل ذلك دليلا على الوجوب لأنه لم ير لهذا فائدة إلا وجوب الترتيب.

يقول الإمام الجصاص عند تفسيره لهذه الآية وهي قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ} الآية [المائدة: 6]:

«يستدل بها على بطلان قول القائلين بإيجاب الترتيب في الوضوء، وعلى أنه جائز تقديم بعضها على بعض على ما يرى المتوضئ وهو قول أصحابنا ومالك والثوري والليث والأوزاعي.

وقال الشافعي لا يجزيه غسل الذراعين قبل الوجه، ولا غسل الرجلين قبل الذراعين، وهذا القول مما خرج به الشافعي عن الفقهاء، وذلك لأنه روي عن علي

وعبد الله وأبي هريرة: ((ما أبالي بأي أعضائي بدأت إذا أتممت وضوئي))، ولا يروى عن أحد من السلف والخلف فيما نعلم مثل قول الشافعي.

ذلك أن النبي ﷺ توضأ عمره كله مرتبا ترتيب القرآن وفعله هذا بيان لمجمل كتاب الله، وبيان المجمل الواجب واجب»(77).

قال الإمام الفخر الرازي : استنادا إلى قول الشافعي حيث احتج بهذه الآية على قوله من وجوه:

«الأول: أن قوله تعالى: {إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ} [المائدة: 6] يقتضي وجوب الابتداء بغسل الوجه لأن الفاء للتعقيب، وإذا وجب الترتيب في هذا العضو وجب في غيره، لأنه لا قائل بالفرق.

فإن قالوا: فاء التعقيب إنما دخلت في جملة هذه الأعمال فجرى الكلام مجرى أن يقال: "إذا قمتم إلى الصلاة فائتوا بمجموع هذه الأفعال"، قلنا: فاء التعقيب إنما دخلت على الوجه، لأن هذه الفاء ملتصقة بذكر "الوجه"، ثم إن هذه الفاء بواسطة دخولها على الوجه دخلت على سائر الأعمال، وعلى هذا دخول الفاء في غسل الوجه أصل ودخولها على مجموع هذه الأفعال تبع لدخولها على غسل الوجه، ولا منافاة بين إيجاب تقديم غسل الوجه وبين إيجاب مجموع هذه الأفعال، فنحن اعتبرنا دلالة هذه الفاء في الأصل والتبع وأنتم ألغيتموها في الأصل واعتبرتموها في التبع، ولكن قولنا أولى.

والوجه الثاني: أن نقول وقعت البداءة في الذكر بالوجه فوجب أن تقع البداءة به في العمل لقوله: {فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ} [هود: 112]، ولقوله عليه الصلاة والسلام: "ابدؤوا بما بدأ الله به"(78)، وهذا الخبر وإن ورد في قصة الصفا والمروة إلا أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، أقصى ما في الباب أنه مخصوص في بعض الصور ولكن العام حجة في غير محل التخصيص.

والثالث: أنه تعالى ذكر هذه الأعضاء لا على وفق الترتيب المعتبر في الحس ولا على وفق الترتيب المعتبر في الشرع، وذلك يدل على أن الترتيب واجب.

بيان المقدمة الأولى أن الترتيب المعتبر في الحس أن يبدأ من الرأس نازلا إلى القدم، أو من القدم صاعدا إلى الرأس، والترتيب المذكور في الآية ليس كذلك.

والترتيب المعتبر في الشرع فهو أن يجمع بين الأعضاء المغسولة ويفرد الممسوحة عنها، والآية ليست كذلك، فالله تعالى أدرج الممسوح في أثناء المغسولات.

إذا ثبت هذا فنقول هذا يدل على أن الترتيب واجب»(79).

والله أعلم.

الهوامش والإحالات :

(1) ـ لسان العرب: 340/7، ط1، دار صادر، بيروت.

(2) ـ جمهرة اللغة لابن دريد: 301/1، ط1، حيدر آباد الدكن، الهند.

(3) ـ المعجم الفلسفي: د.جميل صليبا: 753/1، ط1، بيروت.

(4) ـ انظر: شرح الكوكب المنير: محمد بن أحمد الفتوحي الحنبلي المعروف بابن النجار، ت: محمد الزحيلي، نزيه حماد، مركز البحوث العلمية وإحياء التراث، جامعة أم القرى، ط1، 1402هـ.

(5) ـ انظر: الأشباه والنظائر: لابن السبكي: 11/1.

(6) ـ كما في المصباح المنير ص195 لأحمد بن محمد الفيومي، مكتبة لبنان، بيروت، 1990م، والمعجم الوسيط: 748/2.

(7) ـ هو السيد محمد عميم الإحسان المجددي البركتي، المحدث الفقيه من علماء بنغلاديش ورئيس الأساتذة بدكا، هذه الترجمة نقلا عن مقدمة كتاب المؤلف في القواعد.

(8) ـ زين الدين إبراهيم بن محمد الشهير بابن نجيم الحنفي، ولد بالقاهرة سنة ست وعشرين وتسعمائة وتوفي سنة سبعين وتسعمائة، انظر: شذرات الذهب: 358/8.

(9) ـ قواعد الفقه: للبركتي: ص50.

(10) ـ هو يحيى بن قراجا شرف الدين الرهاوي، فقيه حنفي مصري عاش في القرن 10هـ، انظر: كشف الظنون: 1825 ـ 2023، والأعلام: 163/8.

(11) ـ شرح المنار وحواشيه من علم الأصول [حاشية الرهاوي] ص20.

(12) ـ راجع الوسيط في أصول الفقه: ص231، د.وهبة الزحيلي، المطبعة العلمية بدمشق، ط2، سنة 1969م

(13) ـ انظر: أصول الفقه الإسلامي: د.محمد مصطفى الزحيلي، ص133، ط6، منشورات جامعة دمشق، سنة 1993.

(14) ـ انظر: أصول الفقه: مباحث الكتاب والسنة، ص206 ـ 210، د.محمد سعيد رمضان البوطي، منشورات جامعة دمشق، سنة 1995م.

(15) ـ انظر: فتح الباري: 156/12، قال ابن حجر: هو منقطع لأن عروة لم يسمع من عمر، لكنه ثبت من وجه آخر، أخرجه الترمذي والنسائي وصححه ابن خزيمة والحاكم.

(16) ـ راجع: فتح الباري: 156/12، قال ابن حجر: أخرجه الترمذي والنسائي وابن خزيمة والحاكم، كما روي موقوفا على أبي بكر وعمر.

انظر: المحلى: 183/11، وقال ابن الهمام: لا اختلاف فيه عن أبي بكر وعمر، وقال ابن المنذر: خطب بذلك عمر ولم ينكر عليه فكان إجماعا.

(17) ـ انظر: فتح القدير: 136/4.

(18) ـ راجع: فتح الباري: 157/12 ـ 159.

(19) ـ الأم: 235/2.

(20) ـ راجع: فتح القدير: 135/4، كذا الأوسط لابن المنذر: ص68.

(21) ـ نفس المرجع السابق.

(22) ـ البخاري في المحاربين (باب الاعتراف بالزنى): 121/12، وموضع أخرى كثيرة، ومسلم في الحدود (باب من اعتراف على نفسه بالزنى): 205/11 ـ 207، وأبو داود (باب المرأة التي أمر النبي عليه الصلاة والسلام برجمها...) رقم: 1433، والنسائي: 240/8 ـ 241 في القضاء، باب صون النساء عن مجلس الحكم، وابن ماجه (باب حد الزنى) رقم: 3549.

(23) ـ صحيح مسلم بشرح النووي: 188/11.

(24) ـ فتح الباري: 157/12.

(25) ـ راجع: نيل الأوطار: 128/7، وكذا فتح الباري: 162/12.

(26) ـ انظر: فتح الباري: 110/12، وشرح مسلم للنووي: 199/11 وفيه مزيد فائدة في الموضوع.

(27) ـ انظر: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي: 196/2، وكذا المستصفى في الأصول للغزالي ص318 طبع مكتبة الجندي.

(28) ـ راجع: شرح الإمام البدخشي على نهاية السول للأسنوي، شرح منهاج الوصول للبيضاوي، مطبعة محمد علي صبيح: 57/2.

(29) ـ انظر: الذخيرة للقرافي: 367/2، المجموع للنووي: 201/4، والحاوي للماوردي: 387/2، كشاف القناع: 505/1.

(30) ـ انظر: المغني لابن قدامة: 263/2، والجامع لأحكام القرآن: 356/5.

(31) ـ الحاوي للماوردي: 38/2.

(32) ـ راجع: المغني: 263/2، والحاوي للماوردي: 388/2، المجموع للنووي: 201/4، الذخيرة: 367/2.

(33) ـ انظر: الذخيرة للقرافي: 360/2، قوانين الأحكام الشرعية لابن جزي: ص100، المجموع للنووي: 215/4.

(34) ـ فتح القدير للكمال بن الهمام: 35/2، حاشية ابن عابدين: 125/2.

(35) ـ راجع: المحلى: لابن حزم: 32/5.

(36) ـ بداية المجتهد لابن رشد: 129/1.

(37) ـ المحلى لابن حزم: 42/5، مجموع الفتاوى: 41/24.

(38) ـ راجع: معجم المقاييس مادة [أمر]: 137/1، المصباح المنير:مادة الأمر: ص8.

(39) ـ انظر: المستصفى للغزالي: ص290، ومنهاج الوصول للبيضاوي مع شرح الإسنوي: 03/2.

(40) البخاري في أول باب التيمم واللفظ له، ج1، ص70، وأخرجه في مواضع أخرى أيضا، ومسلم في المساجد: 63/2 ـ 64، والنسائي في التيمم: 209/1 ـ 211.

(41) ـ انظر: مفاتيح الغيب: الفخر الرازي: 367/3.

(42) ـ أحكام القرآن لابن العربي: 286/1.

(43) ـ راجع: أحكام القرآن لابن العربي: 286/1.

(44) ـ انظر: منهاج الوصول في علم الأصول للبيضاوي مع شرح الإسنوي ج2 ص50.

(45) ـ المستصفى: الغزالي، ص315.

(46) ـ الجامع لأحكام القرآن: 108/18.

(47) ـ راجع أحكام القرآن لابن العربي: 1794/4.

(48) ـ انظر: الجامع لأحكام القرآن: 108/18، والحديث رواه البخاري في كتاب الصلح،باب إذا اصطلحوا على صلح جور فالصلح مردود رقم [2550]، ورواه مسلم في الأقضية باب نقض الأحكام الباطلة ورد محدثات الأمور رقم: 1718.

(49) ـ المطلق هو: اللفظ الخاص الذي لم يقيد بقيد لفظي يقلل من شيوعه، نحو لفظ "الدم" مطلق شائع في جنسه فهو يشمل المسفوح وغيره.

(50) ـ والمقيد هو: اللفظ الخاص الذي قيد بقيد لفظي قلل من شيوعه، مثاله لفظ "الدم" فهو مقيد بقيد لفظي قلل من شيوعه وأقصره على بعض أنواعه فكان المحرم من الدم:المسفوح دون المتبقي في اللحم بعد التذكية.

راجع في هذا الموضوع: إرشاد الفحول: ص164، شرح مختصر الروضة: 630/2، إحكام الفصول، ص49، البحر المحيط للزركشي: 413/3.

(51) ـ بداية المجتهد: 111/2.

(52) ـ انظر: بداية المجتهد: 53/2، وفتح القدير للشوكاني: 444/1.

(53) ـ انظر: كشف الأسرار للبخاري: 290/2، الإحكام للأمدي: 04/3.

(54) ـ أحكام القرآن: الجصاص: 425/3.

(55) ـ أحكام القرآن لابن العربي، 1742/4.

(56) ـ راجع: التوضيح مع التلويح: 275/1 ـ 276 لعبيد الله بن مسعود، ط المطبعة الخيرية بمصر، شرح بداية المبتدي لبرهان الدين علي بن أبي بكر المرغيناني (ت 593هـ) مع شرح فتح القدير لابن الهمام: 95/4 ـ 96، وكذلك: تفسير النصوص: 220/2 لـ أ.د محمد أديب صالح، ط3، المكتب الإسلامي، سنة 1984م.

(57) ـ انظر: الإبهاج شرح المنهاج للسبكي: 199/2، و إرشاد الفحول: ص165.

(58) ـ المفهوم هو ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق، انظر: جمع الجوامع والمحلِّي عليه: 240/1.

مثاله: قوله تعالى: {فلا تقل لهما أف} الإسراء:23، فقد دلت الآية على تحريم التأفف ودلت بمفهومها على تحريم الضرب بل هو أولى لأنه أشد في الإذاية.

(59) ـ أما المنطوق: فهو ما دل عليه اللفظ في محل النطق، أي أنه يكون حكما للمذكور وحالا من أحواله سواء ذكر ذلك الحكم ونطق به أم لا، وذلك كدلالة الآية الكريمة: {فلا تقل لهما أف} فإنها تدل بصريح العبارة على تحريم التأفف، فقد دل عليه اللفظ في محل النطق.

انظر: تفسير النصوص: د.محمد أديب صالح: 592/1، وأثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء: د.مصطفى الخن: ص141.

(60) ـ راجع: الإحكام للآمدي: 99/3، تفسير النصوص: 609/1.

(61) ـ انظر: المستصفى: الغزالي: ص98.

(62) ـ انظر: أحكام القرآن للجصاص: 460/3 بتصرف، والقرطبي: 168/18، وزاد المسير لابن الجوزي: 294/8 ـ 297.

(63) ـ انظر: البحر المحيط: 286/8، وروح المعاني: 139/28.

(64) ـ مفاتيح الغيب: الرازي:160/8.

(65) ـ أخرجه البخاري في باب لا ينكح الأب وغيره البكر والثيب إلا برضاهما من كتاب النكاح، مع فتح الباري: ج98/9، ومسلم في باب استئذان الثيب في النكاح بالنطق من كتاب النكاح صحيح مسلم مع شرح النووي: 214/9، وأبو داود في باب في الاستئمار من كتاب النكاح سنن أبي داود: 238/2.

(66) ـ أخرجه مسلم في باب: استئذان الثيب في النكاح بالنطق من كتاب النكاح، صحيح مسلم (مع شرح النووي): 217/9، واللفظ له، وأبو داود في باب في الثيب من كتاب النكاح، سنن أبي داود: 239/2، والترمذي: في باب ما جاء في استئمار البكر والثيب من أبواب النكاح، جامع الترمذي:416/3، والنسائي في باب استئذان البكر في نفسها من كتاب النكاح: سنن النسائي:84/6، وابن ماجه في باب استئمار البكر والثيب من كتاب النكاح: سنن ابن ماجه: 601/1.

(67) ـ شرح فتح القدير: 161/3 ـ 163، سبل السلام: 996/3.

(68) ـ أخرجه أبو داود في باب البكر يزوجها أبوها ولا يستأمرها من كتاب النكاح: سنن أبي داود: 239/2، وابن ماجه في باب من زوج ابنته وهي كارهة من كتاب النكاح: سنن ابن ماجه: 603/1.

(69) ـ بداية المجتهد: 05/2، حاشية الدسوقي: 222/2، مواهب الجليل: 427/3، فتح الباري: 100/9 ـ 101، نيل الأوطار: 123/6.

(70) ـ راجع: إرشاد الفحول: ص19، الإحكام للآمدي: 242/2، وكذا: جمع الجوامع: 297/1.

(71) ـ راجع: مغني اللبيب لابن هشام:ص470 ـ 471.

(72) ـ انظر: الهداية مع العناية: 54/8 ـ 55 [شرح العناية على الهداية لأكمل الدين بن محمد البابرتي] مطبوع مع شرح فتح القدير، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (بدون تاريخ).

(73) ـ انظر: نهاية المحتاج للرملي: 112/8، وأيضا: مغني اللبيب لابن هشام: ص631 ـ 632.

(74) ـ أخرجه النسائي بلفظ الأمر وهو عند مسلم بلفظ الخبر، باب القول بعد ركعتي الطواف: 236/5، وانظر لفظ مسلم في الحج: 40/4.

(75) ـ انظر: شرح المنهاج: 05/1، والمغني: 136/1.

(76) ـ الهداية: 05/1، وشرح الرسالة: 158/1.

(77) ـ راجع: أحكام القرآن: الجصاص: 360/2، وانظر: أحكام القرآن لابن العربي في الموضوع: 560/2.

راجع كذلك: سلسلة الفوائد الأصولية والشواهد والتطبيقات القرآنية والحديثية للمسائل الأصولية في أضواء البيان، جمعه وألفه: عبد الرحمن بن عبد العزيز السديس، ص269، دار الهجرة للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، سنة 1996م.

(78) ـ الحديث سبق تخريجه.

(79) ـ مفاتيح الغيب: الرازي: 367/3، وانظر كذلك: الجصاص في كتابه: أحكام القرآن: 360/2، وابن العربي: 561/2.

تأثير ابن خلدون في الفكر السياسي العربي المعاصر

د. علي زيكي
ج. الجزائر -2-

تمهيد استهلالي:

لا تندرج هذه الدراسة الأولية عن ابن خلدون في أي طار من أطر الاحتفائيات التي تتفنن بعض الهيآت "العلمية" العربية في تنظيمها الصاخب لتكريم هذا المفكر أو ذاك، بل أنها دراسة هادئة وهادفة إلى محاولة تبيين قيمة هذا الرجل المظلوم من جميع الوجود.

فما أكثر الدراسات التي تخصصت في آثاره تحليلا وتفكيكا فتجميعا وتركيبا لكي لا تخرج بعد ذلك إلا بآراء متفرقة ومشوشة لا شيء يربط بينها، وما أكثر الملتقيات الوطنية والدولية المنعقدة لتكريمه وتعظيمه لكي يتناسى فور انطفاء القاعات الفخمة المحتوية للملتقى.

وبعد هذا وذاك يبقى ابن خلدون هو المظلوم والخاسر من حيث انه عظّم إلى درجة تحميله من المسؤولية العلمية الأخلاقية ما لا يطيق، ومن حيث انه صغّر إلى مستوى اعتباره مجرد لص من لصوص الثقافة والفكر.

ولا نزعم من هذه الدراسة الأولية الظهور على كل هذه الدراسات وتجاوزها واكتشاف ما تعامى عنه الجميع بل إن محاولتنا ستكتفي بإبراز بعض معالم هذا الفكر وتأكيد مدى حضورها القوى أو المحتشم على مستوى مختلف جبهات الدراسات العلمية.

وسيكون اهتمامنا اللاحق منصبا حول تحديد وضبط مواقف ابن خلدون من التاريخ والفلسفة ومن خلال هاتين الشعبتين الأساسيتين من العلوم الاجتماعية سنلج ميدان علم الاجتماع المعتمد في مقارباته المنهجية العلمية المعرفية على الفلسفة والتاريخ.

ويبقى أن نقول مع الأستاذ محمود أمين العالم وهو يقيّم كيف استقبل العرب ابن خلدون عبر الغرب:

ما أشد الاختلاف بين الدارسين حول حقيقة فكر ابن خلدون في مقدمته، بل ما أشد المغالاة أحيانا في تقييم هذا الفكر. فهو عند دارس ليس بصاحب نظرية علمية أصلا، وإنما هو مجرد واصف طوبوغرافي لأحداث المغرب في عصره؛ وهو عند دارس آخر رائد للمادية الجدلية والمادية التاريخية؛ وهو عند دارس ثالث مجرد امتداد للمدرسة المشائية والأفلاطونية الجديدة في الفكر العربي الإسلامي؛ وهو عند دارس رابع مناقض لهاتين المدرستين وامتداد للفكر الأشعري أو الغزالي خاصة، وهو عند دارس خامس انقطاع كامل عن المنطق الصوري الأرسطوطالي، وهو عند دارس سادس زنديق يتخذ من الدين تقية، أو أن الدين عنده على الأقل ليست له الصدارة في تفسير نظرياته بل لعله يتركه على عتبة نظرياته العقلانية، وهو عند دارس سابع متدين عميق التدين، وليست نظرياته التاريخية الاجتماعية إلا امتدادا وتجسيدًا لرؤيته الدينية. وهكذا...

يعلم الجميع أن عصر ابن خلدون كان من الناحية الثقافية يمثل مرحلة الاتجاه السلبي والتراجعي للحضارة الإسلامية الزاهرة فإن المقدمات التي حاول بها و من خلالها عقلنة التاريخ الإسلامي ثم العالمي كانت من الأهمية أن اعتبرت أبرز حدث معرفي لما يسمى بالمعجزة العربية (ا . لاكوست) تجاوزت في عمقها ومساهمتها ما كان يسمى بالمعجزة اليونانية.

لقد كان لجرأة آرائه وبعد نظره العلمي و السياسي، إن واجهت عنت الزمان وتطاولت عليه فاستفزت عدم اهتمام الرجال مدة قرون متتالية، غدت النموذج البارز والمثال الحي، اقتدى به المفكرون من العرب والمسلمين على اختلاف مشاربهم واتجاهاتهم الإيديولوجية واهتماماتهم المعرفية: تسلحوا بأطرها العقلية وبمفاهيمها النظرية و بمنهاجياتها العلمية ، لمواجهة تحديات العصر، وما أكثرها. وأخطر هذه التحديات على الإطلاق، مشكلة التنظيم السياسي للمجتمع وهي تلك المشكلة التي احتلت صدارة اهتمامات ابن خلدون وانشغالات كل الذين ارتبطوا ثقافيا ومنهجيا به وبواقعهم المجتمعي، ناهيكم أن العديد من الكتابات الاجتماعية والسياسية للسنوات الأخيرة عنونت أعمالها (بالمقدمة) إشارة إلى مقدمة ابن خلدون، مع فارق كبير يتعين الإشارة إليه من الآن وهو أن مشاريع الكتابات الجديدة تبشر لتفاؤلها المتزايد بجدلية مستقبلية منفتحة، بينما لم يعلن ابن خلدون إلا عن مشاريع متشائمة تدور في حركية تاريخية دائرية ومنغلقة لا تفتح أي مجال لرؤية تاريخية تقدمية تراكمية. ورغم هذا وذاك فإن آراء ابن خلدون المعرفية عامة، والسياسية منها خاصة تمثل نقطة الانطلاق الإجبارية لكل دراسة نظرية وعملية للمجتمع الإسلامي في عمومه، والمغربي منه بالخصوص.

لقد مكنته منهجيته التحليلية النقدية الرائدة من تفكيك التركيبة المعقدة للمجتمع الإسلامي عموما، والمغربي خصوصا أطل منها على آليات الحكم، وقوانين

التنظيم السياسي، فتبين له كيف تتداخل العناصر المختلفة مـن اقتصـادية، اجتماعيـة ثقافية وسياسية في البناء الهرمي للمجتمع، وكيف يتنامى سلبيا أو ايجابيا.

إنه بهذا وضع اليد على المشكلة الحقيقية في كل تنظيم سياسي، ووقـف كـذلك على الخيط المتحكم في سـير التـاريخ وتلمّسـه. وبهـذا التفكيـك، نكـاد نقـول بهـذا التشريح لبنية المجتمع أدرك ابن خلدون ما تعامى عليه سـابقوه، وهـو أن تـاريخ أي مجتمع كان إنما يحدده نظامه السياسي. أفلم تزدحم مقدمتـه بـالآراء والمواقـف حـول الملك كادت تكَونُ لو بُلورت وجدّرت ونظّـرت نظريـة سياسـية متكاملـة وبـالمعنى الحديث للكلمة. وحيث إن العرب دخلوا التاريخ من بابه الواسع مع انطلاقة الدعوة المحمدية الجاعلة من دينها الجديد عقيدة وشريعة، فإن تجربة الرسول عليـه الصـلاة والسلام في مكة والمدينة حددت بصفة نهائية مسار هذا المجتمع ومصيره، خاصـة أن الرسول عليه الصلاة والسلام لم يعين لسبب أو لآخـر، مـن سـيخلفه، بـل تـرك ذلـك شورى بين المسلمين.

ومن هنا فإن الأبعاد الحضارية والثقافية والتاريخية لهذه المشكلة ظلت تحتوي على جميع محـاولات تنظيرهـا أو معايشـتها، بـل إن الصرـاعات الجاريـة بـين الـدوائر الثقافية والسياسية لمفكري الإسلام وخلال الفترة الاستعمارية بالذات لم تخرج عـن نطاق هذه المشكلة والتي انقسموا تبعا لانعكاساتها المختلفـة إلى تيـارين متعارضـين كان يمكن أن يتكاملا ويتعاضدا وهما:

1 - تيار يعمل على إبقاء القديم على قدمه بحيث تظل التجربـة المحمديـة في نطاقه تجربة نهائية وذات قيمة متعاليـة، يتعـين عـلى المسـلم الحقيقـي الاقتـداء بهـا والعمل وفق سنتها وهذا هو التيار السلفي أو تيار التراث.

2 - تيار يعتبر هذه التجربة إنسانية في مضمونها وأبعادها و تنظيماتها وهي بالحكم إذا تخضع لمنطق التغير التاريخي ونسبيته، وتذعن للتكييف لكن بدون المساس من صلبها، وهذا هو تيار التجديد.

إنهما إذن تياران نابعان من اعتبار مشكلة واحدة هي مشكلة الخلافة كأول تأسيس تنظيمي سياسي للمجتمع الإسلامي، و إنما يدور الخلاف بينهما حول وجهة نظر كل منهما إلى أسسها ومضامينها وامتداداتها: الفريق الأول ينظر إليها من الناحية الدينية أولا وانتهاء ، بينما الثاني يرجح فيها الجانب العلماني – المدني على الروحي.

وقبل التعرض لتحليل مواقف الطرفين من القضية ، يتعين الالتفات و باختصار شديد إلى كيفية نشأتها و كيف تطورت من القرن السابع الميلادي إلى القرن 14 منه حيث تناولها ابن خلدون محللا و منتقدا ، ثم كيف انطفأت جذوة المناقشات حولها لتظهر من جديد خلال القرن18م وتشتد وطأتها خلال الفترة الاستعمارية (19 – 20 م) . و في هذا التزام بمنهجية العرض والتحليل والتقيد بالموضوع المطروح.

إن الخلافة هي مصدر تخلف فلان فلانا إذا تأخر عنه، و إذا جاء خلف آخر، و إذا قام مقامه. والخلافة النيابة عن الغير أما لغيبة عنه و إما لموته كما يقول الأصفهاني. والخلافة في لسان المسلمين وترادفها الإمامة، وهي رئاسة عامة في أمور الدين والدنيا نيابة عن النبي عليه الصلاة والسلام، وهي كما يقول علي عبد الرازق في كتابه "الإسلام و أصول الحكم" (ص12) أنها خلافة شخص من الأشخاص للرسول عليه الصلاة والسلام في إقامة القوانين الشرعية وحفظ حوزة الملة على وجه يجب إتباعه على كافة الأمة.

ومعنى ذلك في نظر ابن خلدون أن الله تعالى كما اختار محمدا عليه الصلاة والسلام لدعوة الحق و إبلاغ شريعته المقدسة إلى الخلق، قد اختاره أيضا لحفظ ذلك

الدين وسياسة الدنيا به، فلما لحق عليه الصلاة والسلام بالرفيق الأعلى قام الخلفاء من بعده مقامه في حفظ الدين وسياسة الدنيا به.

والخليفة بهذا المعنى ينزل من أمته بمنزلة الرسول من المؤمنين، له عليهم الولاية العامة والطاعة التامة، وحق القيام على دينهم، فيقيم فيهم حدوده وينفذ شرائعه وبيده زمام الأمة، وتدبير ما جل من شؤونها وما صغر على أساس أن كل خطة دينية أو دنيوية فهي متفرعة من منصبه لاشتمال منصب الخلافة على الدين والدنيا كما يستنتج ابن خلدون.

والخليفة بالنظر إلى هذا الإطار مقيد في سلطانه بحدود الشرع لا يتخطاها ومُطالب بان يسلك حتما بالمسلمين سبيلا واحدة من بين شتى السبل كشف الشرع عن مبادئها وغاياتها، وأقام فيها إماراتها، ومهد مدا رجها وأنار فجاجها لا يمكن للخليفة أن يفرط فيها ولا أن يطغى، وفيها ما يكفي لضبط الخليفة إن أراد يوما أن يجمع لأب الخليفة إذا جار أو فجر انعزل عن الخلافة أو عزل.

وهذا المعنى للخلافة غالبا ما يلتبس ومعاني الأمة والسلطنة والملك، مع أن بينها فروقًا جذرية قل من انتبه إليها بقدر ما فعل ابن خلدون الذي أشار إلى ثلاثة مستويات أو أنواع للحكم:

- الخلافة و هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي .
- والملك الطبيعي و هو حمل الكافة على مقتضى الغرض و الشهوة .

- والسياسي هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي من جلب المصالح الدنيوية ودفع المظالم و أخيرا الأمة وهي قيادة الأمة أثناء الصلاة وتحديد اتجاه مكة. فالخليفة والإمام يتوليان بهذا مسؤوليات روحية وزمانية معا في حين أن الملك السياسي أو السلطان فيعنيان ممارسة السلطة المكتسبة عن طريق القوة وتبقى ببقاء

هذه الأخيرة. وعلى هذا الأساس يقرر ابن خلدون أن الخلافة الخاصة إنما كانت في الصدر الأول من الإسلام إلى آخر عهد علي كرم الله وجهه، حيث تحولت الخلافة بعده و إلى عهد الأتراك العثمانيين ملكا وسلطنة، لما تحول الوازع الذي كان دينيا أساسا فانقلب عصبية وسيفا، بحيث لم يبق من الخلافة إلا القشرة الخارجية و الرموز الوهمية الخالية من كل معنى.

- والغريب في أمر المسلمين حتى عهد ابن خلدون ثم من بعده، أنهم أفاضوا في التاريخ للخلافة والثناء عليها والتقرب منها، تحولت إثرها كتاباتهم إلى جملة من الحكايات والقصص نسجت منها أساطير وخرافات يتبرأ منها الإسلام فأضحت بتراكمها عبر المكان والزمان، وتفخيمها وعيا جماعيا قاهرا، متمكنا من عقول الناس وخيالاتهم بل ومتحكما في التاريخ غدا معه كل ما يجري في المجتمع من تشكلات سياسية وتحولات اجتماعية وحضارية قضاء وقدرا لا سبيل إلى رده أو مواجهته. وهل كان للناس أن يعقلوا وعلى قلوبهم غشاوة من ظلام الجهل ؟ ! إن هذه الوضعية التي تفنن الحكام والاستعمار في تشجيعها وتحبيبها إلى الناس حولت أنظارهم قديما وحديثا عن البحث في مصدر سلطة الخلافة من أين جاءته ومن الذي حباه بها و أفضاها عليه وعلى أي أساس و إلى متى ؟

والمستقرئ لعبارات عامة المسلمين يستطيع أن يأخذ منها بطريق الاستنتاج والقياس أن لهم في ذلك مذهبين:

1- مذهب يرى أن الخليفة يستمد سلطانه من سلطان الله، وقوته من قوته ألم يزعم أبو جعفر المنصور أنه إنما سلطان الله في أرضه وظله عليها ؟ ! و إن لم يدع الخلفاء الأوائل ذلك. وهذا المذهب هو الشائع المعروف في الأوساط المثقفة في الإسلام لأنه المذهب السياسي المتداول أسرة حاكمة عن أخرى وعصرا بعد عصر- إلى أيامنا هذه في بعض المجتمعات.

2- ومذهب يمكن تسميته وبكثير من التجاوز بالمذهب الديمقراطي - المذكور عرضا في الكتب الدينية والسياسية إن هذا المذهب يستمد شرعيته عن طريق الانتخابات المباشرة (الشورى) الذي يدعو إلى تمكين الشعب من ممارستها بنفسه أو يفوض من يتولى السلطة نيابة عنه.

وسبب إغفال أو تجاهل هذا المذهب اعتقاد المفكرين المسلمين أن الممارسة الفعلية لهذه الديمقراطية إنما يباشرها المسلمون من خلال الشورى المكرسة قرآنا والمؤكدة سنة. وعليه، فلو بقي المسلمون على التنظيم السياسي المحدد في القرآن والسنة لجنبوا أنفسهم ومجتمعاتهم الكثير مما آلوا إليه من انحطاط وتأخر كما يقول المسلمون ومن منظور هؤلاء فإن ما حل بالمسلمين من طامات كبرى سياسية وحضارية يرجع إلى ابتعادهم عن روح القرآن والسنة، بينما يرجع سبب ذلك في رأي فريق آخر إلى قيام الخلافة الإسلامية على الجمع بين السلطتين الزمنية والروحية، ويستدل هذا الفريق على صدق ما يقول بما عرفه الغرب عموما من تقدم متنامي منذ أن فصل بين السلطتين.

والواقع أن هذه المشكلة وإن اعتبرها البعض من كبريات المشاكل التي واجهت العالم الإسلامي في تنظيمه السياسي وعرقلته لا تخلو من افتعال وتصنع وهي إن دلت على شيء فإنما تدل على سوء فهم القائلين بها للبنية الأساسية للإسلام تشرّع على الدين ابتداء وانتهاء و إن الحاكم والوضع هذا لا يشرع القوانين ولا يضعها، بل يطبق ما ورد في القرآن والسنة بلا أي تقصير أو تغيير أو تجاوز. فإذا كان الاجتهاد والإجماع كان يمكن أن يدفعا بإمكانية تسويغ التشريع الوضعي وافتتاح مجالات جديدة للتشريع تزداد اتساعا وعمقا ومسايرة للتطور التاريخي، فإن ما حدث خلال المرحلة الإسلامية الطويلة يؤكد عكس ذلك، لأن ذلك الاجتهاد لم يقس إلا مسائل جزئية متفرعة، والإجماع لم يقع أبدا حول أهم المشكلات القائمة وأخطرها بدءا من

الخلافة عينها ونفرغ إلى نتيجة مبدئية هي أن مشكلة الفصل بين السلطتين غير واردة في القرآن وأن الأحداث الجارية بسرعة وبعنف متزايدين فرضت أمرا واقعا جديدا حوّل سلطة الخليفة إلى سلطة سياسية و مدنية صرفة بعد أن كانت في عهد النبي ﷺ دينية أولا وأساسا ومدنية ثانيا. والدليل على ذلك أن مقام الخليفة الأول أبي بكر الصديق رضي الله عنه ظلت إلى يومنا هذا عرضة للخارجين عليه المنكرين له بل يكاد التاريخ الإسلامي يعرف خليفة إلا عليه خارج من الأجيال من دون أن يشاهد مصرعا من مصارع الخلفاء كما يقول عبد الرازق على لسان ابن خلدون. لقد اتخذت المعارضة الإسلامية أشكالا مختلفة تحت ستار الدعوة الباطنية لجماعات مختلفة باختلاف ظروفها وأحوالها، والصوفية إنما تندرج ضمن المعارضات السلبية لها خصوصية المقاومة لقوى الظلم والطغيان والعدوان، والرفض لمظاهر البذخ والترف والمجون والتكالب على الدنيا في الأوساط الإسلامية الحاكمة.

وفلسفة العمل عند الصوفية تقوم على الدعوة إلى التغيير في الداخل قبل الخارج و إلى الأعلى قبل الأسفل إلى الوراء (الماضي) وليس إلى الأمام (المستقبل). لقد آثر الصوفية اليائسون من التاريخ، البائسون بسببه، إنقاذ النفس بعد يأسهم من إنقاذ العالم و الصعود إلى الله بعد أن يئسوا من رفع العالم معهم ، إنهم لجأوا إلى الداخل بعد استحالة العمل في العلن، و إلى الجماعات بعد أن انعزلوا عن الشعب كما يقول حسن حنفي في كتابه (دراسات إسلامية، بيروت 1982، ص 331)).

ومن نتائج هذا النوع من المقاومة ظهور وانتشار قيم سلبية كثيرة تجمع بين الزهد والفقر، الصبر والتوكل، الرضا والقناعة، البكاء والخوف والحزن استعملها الأغنياء قديما لتصديرها إلى الفقراء و للتستر من خلالها بالإيمان والتقوى وتأكيد رضا الله عنهم وعن أعمالهم بما رزقهم من نعم كثيرة، (والله يرزق من يشاء بغير حساب) كل ذلك تغطية على أوضاعهم الاجتماعية وتثبيتا لها وتخديرا للناس واتقاء لثوراتهم،

كما استعملها الاستعمار حديثا وبحذق كبير يبرر بها وجوده و يكرّس وضعيات الناس المزدرية و الظهور تحت قناع رسالة تحضيرهم و تثقيفهم لتمكينهم من سبل التخلص من حالهم الذي لم يزدد مع الأيام والسنوات إلاّ بؤسا وسوءا على سوء.

وهذه جبهة أخرى سيواجهها رجال الإصلاح بكل شجاعة و تبصر يكشفون مناورات الاستعمار و فضائعه و تلاعب الأغنياء و جشعهم و تورط بعض رجال الدين و ارتشائهم بعملهم المأجور على تثبيت الوضعيات و تكريس التفاوتات واستدامتها بإشهارهم إرادة الله المطلقة و قضائه و قدره اللذين لا يردّان .

لقد كان بإمكان كل الممارسات السياسية للتاريخ الإسلامي في كثرتها و تنوّعها وغناها أن تدعم و سلبية تصحح وتقوّم، و إن ذلك لو عني بدراسة النظم السياسية الأجنبية للاتعاظ بها والاستفادة منها لكان يمكن أن يكون أرضية صلبة و خصبة لبناء صرح معرفة سياسية متكاملة وكاملة تكون في مستوى الإمكانيات و الطموحات الإسلامية العريضة.

- **موقف المسلمين من علم السياسة:**

لكن الذي حدث عكس ذلك إذ وقف المسلمون حيارى أمام علم السياسة و ارتدّوا دون مباحثة حسيرين كأنهم صدوا أو منعوا من الخوض فيه. أو كان الأمر كذلك فعلا، إذ لو أمعن المسلمون النظر في أراء أفلاطون وأرسطو السياسية ورضوا بأن يمزجوا علوم دينهم لما في الفلسفة الإسلامية من خير وشر، و إيمان وكفر، فإنهم بقوا في غفلة منهم عن العالم السياسي لا جهلا بخطرها، بل بسبب نوعية وخصوصية الحكم الإسلامي القائم على الشورى والمبايعة واختيار أهل الحل والعقد. ومع ارتكاز الحكم الإسلامي على هذه العناصر الأساسية فإن علم الخيال السياسي الإسلامي مع خصوبته في الميادين الأخرى ليحتاج إلى تفسير.

والغريب في الأمر حقا أن كل المناقشات الملتهبة للأوساط الثقافية الإسلامية خلال عدة أجيال متتالية، وإن انقطعت فكريا، لم تكن بريئة من الصبغة السياسية، فتحركت معا ومن أجلها تؤكد هذا المبدأ أو تنفي ذلك.

أفلم تسيّس الفلسفة وعلم الكلام بل و الفقه ، خاصة في العصر العباسي ؟ أو لم توجه الوجهة السنية أو الشيعية و ما تفرع عنهما من فرَق لم تزد المناقشات إلاّ تسيّسا أكثر و العنف أشد ؟ ويبدو من الدراسات الغربية الحديثة أن الدور السياسي لمذهبي السنة والشيعة في توجيه العقل واستحثاثه، إن لم نقل استفزازه، سيقابله الدور الذي ستلعبه السياسة في الدول الأوربية الحديثة المتدخلة بكل ثقلها و إمكانياتها في توجيه العقل (العلم) وفق احتياجاتها المختلفة، ومع ذلك بقي الفكر السياسي العربي هامشيا في الوقت الذي تصدر فيه الفكر السياسي الغربي قديمه وحديثه المنظومات المعرفية كلها واحتواها.

وهذا النقص الفادح أدركه ابن خلدون و عاشه بكل مرارة حينما أراد أن يدرس أسباب الأزمة الحضارية الإسلامية للقرن 14 م. ذلك أن المادة التاريخية الضرورية لكل بحث مجتمعي لم تكن فبل ابن خلدون إلاّ مجرد النقل للغث و السّمين من الأخبار بدون عرضها على أصولها أو قياسها بأشباهها ولا سبرها بمعيار الحكمة و لا بالوقوف على الأخبار. لذلك ظل المؤرخون كما يقول ابن خلدون عن حق وتاهوا في بيداء الوهم والغلط وأضلوا معهم أقوامهم وميعوا حضارتهم.

لقد كان علم التاريخ قبل ابن خلدون تاريخ الملوك ونسائهم وأبنائهم ووزرائهم وجواريهم وقصورهم، ولم يكن تاريخ الشعوب التي تكافح وتبني دولا وحضارات تختلف قوة وضعفا ازدهارا و انحطاطا انتشارا و تقلصا باختلاف الهمم و الإرادات المجندة والإمكانيات المرصدة والموظفة.

- **الواقعية و العقلانية في فكر ابن خلدون :**

على أن الذي حمل المؤرخين على ذلك ، التقليد كما يقول ابن خلدون ، و الذهول عن تحري الأغراض و هي كتاباتهم كليا أشبه بالأقاصيص الموضوعة و التي هي أقرب إلى الكذب المنقولة في عداد المضحكات ، تصد التشيع للآراء و المذاهب و مدح الحكام والتقرب منهم والتحبب إليهم ، مع الجهل المطبق بتطبيق الأحوال على الوقائع . لأجل ذلك كان و لا بد أن يعمل ابن خلدون على سد هذا النقص الكبير في المعرفة الاجتماعية - التاريخية و السياسية المتعلقة بالمجتمع الإسلامي .

إن ما كتبه ابن خلدون و هو يستعرض و يتتبع حوادث ستة قرون من تاريخ مجتمع تغيرت بناءاته المختلفة تغيرا جذريا ، يحمل مشروعا حضاريا متساند العناصر و الفصول و متكامل الوسائل و الغايات ، يجمع بين النظر العلمي و العمل السياسي الميداني قصد عقلنة التاريخ و فهم الواقع المعيش، استعدادا لتغييره بعد تفسيره.

فالواقعية و العقلانية تشكلان من هذا المنظور السّمة البارزة لفكر ابن خلدون في مقابل جدال الفقهاء و مناظرات الفلاسفة و علماء الكلام ، و حكايات المؤرخين المسلية عوض أن تربي و تعظ الناس بظروفهم و بأحوال من سبقوهم .

على أن مشروعا حضاريا وثقافيا في مثل هذا الطموح لا يكون له من النجاح إلاّ بقدر ما يرصد له من إمكانيات معرفية : من موضوع محدد بدقة وأطر عقلية مطواعة وأدوات منهجية مرنة وصلبة في نفس الوقت ولغة علمية مناسبة ومركبة بالاشتقاق والصياغة، ونعتقد أن ابن خلدون قد نجح إلى حد بعيد في توفير أرضية جديدة لعلم جديد، وتم له ذلك بتفجير المنظومة المعرفية القديمة واستبدالها بأخرى تجعل من موضوع العمران البشري العمود الفقري للمنظومة المعرفية المقترحة، ومكونا علما جديدا موضوعا و منهّجا . هذا العمل التأسيسي لنمط مبتكر من نشاط

الفكر يكرّس بحق ريادة الفكر الخلدوني لحقل معرفي إنساني بقي هامشيا حتى القرن 19م.

إن هذا التصور الجديد لمفهوم التاريخ يكوّن بفروعه المختلفة علم العمران من حيث هو كما يقول صاحب المقدمة خبر عن الاجتماع الإنساني و ما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش و التأنس و العصبيات و أصناف التغلبات للبشر بأعمالهم و مساعيهم من الكسب و المعاش و العلوم و الصنائع ، وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال. على أن مثل هذا العلم لا يتأتى إلاّ لمن تمكن من قواعد السياسة و طبائع الموجودات و اختلاف الأمم و البقاع والأعصار في السير والأخلاق و العوائد والنحل والمذاهب و سائر الأحوال ، وللإحاطة بالحاضر في ذلك، ومماثلة بينه و بين الغائب من الوفاق أو ما بينهما من الخلاف (...) و القيام على أصول الدول و الملل و مبادئ ظهورها و أسباب حدوثها ودواعي تكونها، وأحوال القائمين بها (...) حتى يكون مستوعبا أسباب كل حادث واقفا على أصول كل خبر.

- الحركية التاريخية عند ابن خلدون:

والمنحنى العام لهذه الحركة التاريخية الخلدونية يبدأ من استيلاء عصبية قبيلة أو قبائل معينة على السلطة، وصولا إلى انتظامها في الملك السياسي وانتهاء بسقوطها أو موتها. وتحمل في ذلك كل مرحلة من العناصر المتجاذبة في تكاملها و المتنافرة في تقابلها ما يضمن لها قوتها و تماسكها أو ضعفها و انحلالها . ذلك أن المرحلة الأولى و هي دورة الحضارة الطبيعية تمتاز بروح الغلبة والعدوان و السيطرة و التملك و البناء، وفيها يقنع الناس بالضرورة من المعاش لعسر العيش و ضيق سبله . أما المرحلة الثانية المستفيدة من ترسخ أركان « الدولة» و ما يوفره من أسباب الاستقرار والاطمئنان والسير في سبل المعاش فتجعل الناس يتطلعون إلى الكماليات و الرياش

والانغماس في الملذات و هـذا يتوقـف عـلى تنـوع الصـناعات و ازدهارهـا و انتشـار المعارف والفنون على أن قضاء و إشباع كـل هـذه الحاجيـات المتزايـدة كـمًّا و نوعًـا يكلف « الدولة» نفقات إضافية و باهظة لا سبيل إليها إلاّ برفع الضرـائب و الرسـوم واحتكار التجارة . و هذا بدوره يفضي إلى ضعف قدرات الناس المالية ، فيبدأ السخط والغضب و الغليان ثم العصيان والتمرد . فيقابل بالردع و القمع مما يتطلب مزيدا من المرتزقة . و تنجر عنه نفقات جديدة تقتطع مـن جيـوب الرعايـا و هكـذا تكـون « الدولة» منهكة القوى مستنزفة الموارد منقبضة النفوس ، فتلك علامات بداية سقوطها و في نفس الوقت تكون القبيلة المجـاورة تترقـب الفرصـة السـانحة و ترصـد الحيـل الناجحة .

وأصالة ابن خلدون المنهجية و النظرية تكمن في حرصه الشـديد عـلى تنـاول المجتمع المغربي الوسيطي في خصوصيته البنائية وحركيته التاريخية ، و هـذه الدراسـة السكونية والحركية تنطلق من فرضية التـوتر و النـاقص القـائم بـين نزعـة البـدو إلى التمرد ضد كل سلطان غير سلطة القبيلة ، و بين نزوع الدولة إلى التنظيم المركزي مع القبض على سلوكات الناس بسلطة القانون. إن فحصا ميدانيا يوضح كيف تنشأ الدول و تتنامى الحضارات و كيف تسقط و تموت وفق جدلية دورية حتمية صارمة لا مفر منها . إنها أزمة حضارية في بعدها الطبيعـي و الثقـافي اهتـزت معهـا أركـان المجتمـع السياسية والاجتماعية ، تقوضت معالم العمران معها و أصبحت في شدتها شبه خلـق جديد للكون ينـتظم عـلى أساسـه و وفقـه المجتمـع مجـددا ، و بهـذا الخلـق المتجـدد باستمرار و إلى غير نهاية تنطوي صفحة مرحلة تاريخية معينة لتنفتح أخرى في حركة مد و جزر لا تفتر أبدًا لتضرب الدولة «المحتضرة» ضربة قاضية تحل محلهـا و تسـلك نفس مسلكها إلى النشأة، فالازدهار فالضعف و أخيرا الموت الحتمي .

- دور الإنسان في البناء الاجتماعي:

وتجدر الملاحظة أن ابن خلدون الذي ألح على تداخل العوامل المختلفة من سياسية واقتصادية و ثقافية في تكوين الدول و فسادها لم يغفل عن إبراز ما للنفس الإنسانية من دور بارز في كل بناء مجتمعي . و من هذا المنظور يمكن أن تكون النفس أداة بناء ورقي قد لا تحد آفاقه إذا ما بقيت قريبة من طبيعتها البدوية الأولية ، كما أنها يمكن أن تكون أداة هدم وتخريب إذا انسلخت عن أصلها و تنكرت له ، بشتى أنواع التمدن والتحضر، لكن هل يعني هذا أن ابن خلدون يقترح برنامجا إصلاحيا لتجاوز أزمة عصره ؟

الواقع لا شيء في كتاباته يشير إلى ذلك لا من قريب و لا من بعيد . ذلك أن البنية المنطقية لتصوره التاريخي القائم على حتمية جريان أحوال العمران تسير سيرا ميكانيكيا ينتفي معها معنى التاريخ و غائيته . فما دام كل نظام ، كما يقول معن زيادة على لسان ابن خلدون سيصير إلى الزوال و الانحلال الحتميين كالفرد ، فإن إصلاحا معينا مهما تكن أهميته تبقى نتائجه وقتية و غير أساسية في مجرى المنظور العام السائر في اتجاه واحد نحو الانحلال . لكن إذا كان المشروع الخلدوني لا يقدم أي بديل إصلاحي للبناء المجتمعي فكيف يفسر حضوره القوي في كتابات الحركة الإصلاحية الحديثة إلى درجة الانبهارية والانقياد لآرائه و لمواقفه المختلفة علما أن الواقع الذي عاينه يختلف عن الظروف المطروحة أمام مفكري الإصلاح الإسلامي.

نعتقد بأن الحركة الإصلاحية في الفترة الاستعمارية واجهت مشكلات حضارية معقدة و مشحونة بالتوترات و التناقضات المتراكمة منذ صدر الخلافة الإسلامية ، لا سبيل لها أن تواجهها لوحدها و بإمكانياتها المحدودة لولا إيمانها الراسخ بمشروعية رسالتها الحضارية و التزامها بذلك أمام مجتمعاتها وأمام التاريخ والمتمثلة في النهوض بأمتها . فإذا كانت جميع الحركات الإصلاحية متفقة على ضرورة القيام

بإصلاح المجتمع و النهوض به ليلحق بالركب الحضاري الإنساني و يواكبه فإنها مختلفة أشد الاختلاف في المنهجية المناسبة لذلك .

إن الحركة الإصلاحية واجهت وضعا تاريخيا شاذا انقسمت المجتمعات الإنسانية بسببه ووفق الأطر العقلية و المعرفية للاستشراق الغربي إلى مجتمعات غير «تاريخية» «سكونية» مختلفة ، يزداد وضعها العام سوءا و بؤسا باطراد ، و مجتمعات «تاريخية» حركية متقدمة لا تفتأ تتطور و تترقى بسرعة ، وكانت أكثر الأسئلة ترددا على الألسن المفكرة و النفوس المعذبة لحال أمتها تدور حول معرفة سبب تأخر المسلمين و تقدم غيرهم . كما يتساءل الأمير شكيب أرسلان لماذا تأخر المسلمون .؟

وعن هذا السؤال المحير انقسم العاملون في ميدان الإصلاح السياسي الإسلامي للفترة الاستعمارية إلى فريقين متعارضين لا سبيل إلى التقريب بينهما:

- تيار لم يتردد في الذود على كرسيه و حفظ امتيازاته و تكريس وضعياته من ارتداء جبة الدين ليؤكد باسمه أن ما أصاب المسلمين من ضعة و انحلال بعد عزتهم و سؤددهم إنما كان لقضاء الله وقدره .

- وتيار لم يكن لأصحابه ما يتشبثون به إلاّ الدعوة إلى الحق و العمل لإصلاح المجتمع. إن هذا قد انطلق في عمله الدؤوب والشاق من معطيات التاريخ الإنساني عموما والإسلامي خصوصا ، فتبين له و هو يستنطقه و يستشف حوادثه أن منحني الحركية التاريخية للمجتمعات الإنسانية تتم بين قطبي الإيجاب و السلب ، فإذا توفرت الشروط الموضوعية و الذاتية الفعالة للمجتمع رسم خطأ بيانيا تصاعديا و إيجابيا ، و إذا تفككت تلك العناصر و فشلت سار المجتمع في الاتجاه السلبي المعاكس.

والمجتمع الإسلامي لم يشذ في حركيته التاريخية الطويلة عن هذا الاتجاه العام. و إذا كان الأمر كذلك فإن النهضة بالأمة الإسلامية بعد رقادها الطويل أمر ممكن إذن و إن تشخيص دائها يسهل مداواتها – فأين دواؤها ؟ و ما داؤها ؟

يكاد جميع المهتمين بهذه المشكلة يؤكدون أن النهضة الإسلامية الحديثة لا تمثل قطيعة مع الماضي بقدر ما تجتهد في ضمان استمرارية و توصيل حلقاته المفككة ، بل إن العديد من الدراسات الحديثة ترى أن الانحطاط الإسلامي إنما حدث يوم أن أدار المسلمون بظهورهم لثقافة ماضيهم المشرق ، ليتعلقوا بسراب ثقافة غريبة عن وضعياتهم . إن هذه القطيعة بدأت سياسيا وتدعمت عبر العصور ثقافيا و حضاريا لتنتهي من جديد سياسيا بانتهاء الخلافة العثمانية سنة 1924 .

أعتقد أن ليس هناك مصلح أيًا ما كان موقعه في التاريخ استغنى عن دروس ابن خلدون السياسية . فلا يوجد عنصر يدخل في الدولة و سقوطها في ازدهار العمران واضمحلاله إلاّ و حلله و فتته مصلحونا خاصة ، و هم يشعرون بأنهم يواجهون الأعراض العمرانية نفسها التي كانت في عصر ابن خلدون و إن اختلفت في الحدود و في سعة انتشارها و أهم تلك الأعراض ضعف الدولة الإسلامية . و عليه فإن كان مشروع ابن خلدون علميا أولا و قبل كل شيء . فإنّ البرنامج الذي تجند من أجله المصلحون المعاصرون إصلاحي أكثر منه علمي.

أفلم يقف الشيخ الطهطاوي طويلا على آراء ابن خلدون الدقيقة و الصارمة و التي تدعو الناس إلى التفكير و التمعن في حوادث التاريخ أكثر من حرصه على أن يقدم لهم أخبارا و معلومات جاهزة ؟ إنها منهجية غريبة جدا في الأوساط التعليمية والثقافية الإسلامية لأن شأنها إذا تدعمت و انتشرت إيقاظ العقول النائمة و دفعها إلى النظر والعمل و تجاوز الآفاق الضيقة المفروضة على الناس فرضا . و الواقع أن تلك

الضغوط تفسر إلى حد بعيد العداء و الاستخفاف اللذين قوبلت بهما آراء ابن خلدون و حظر تدريسها في المراكز التعليمية الإسلامية قرونا متتالية.

وعلى المستوى السياسي فإن حضور فكر ابن خلدون لدى محمد عبده و رشيد رضا و الكواكبي لا يخفى على أحد أنهم يؤكدون جميعا على دور العصبية الرئيسي في كل بناء حضاري للأمم ؛ و لو أن عبده و رشيد رضا تحفظا بعض الشيء من الطابع الوضعي لمفهوم العصبية و رجحا العنصر الديني على العناصر الأخرى الداخلة في تراكيب العصبيات المشكلة للدول إلاّ أنهما ركزا كثيرا على العصبية كأداة فعالة و أساسية ليس في تكوين دولة الإسلام فقط بل في تكوين دولة الإنسانية جمعاء كما أنهما لم يغفلا الدور السلبي للترف و المجون في تحطيم الدول و إسقاط الحضارات .

و إلى هذه العناصر يضيف الكواكبي عنصر الاستبداد السياسي للحكام المحبط للسلوك والمثبط للإرادة.

إن نجاح الإسلام الأول كما يرى الكواكبي تم بفضل طبيعة الديمقراطية القائمة على المساواة و حرية الفكر و الرأي، والأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، وهي حقوق وواجبات سياسية ومدنية يطالب بها كل مسلم ويعمل بها ووفقها لمواجهة الاستبداد المؤدي حتما وحيثما انتشر إلى الظلم و الجور واستسلام الناس للأمر الواقع ، و التزام السلبية في السلوك و المواقف وهي كلها عوامل خراب و نسف للعمران ، و الحل يكون في رأي الكواكبي بضمان حريات الأفراد و الجماعات وكبح غرائز الناس بالوازع الخلقي والسياسي والتوفيق بين حقوق الحكام و المحكومين وواجباتهم ، وبتحديد مسؤولية هؤلاء وأولئك تتحقق العدالة و يعمّ السلم الاجتماعي و السياسي و هما الشرطان الضروريان للعمران البشري.

- استقلالية علم العمران البشري:

نشير هنا إلى فكرة خلدونية أخرى اعتبرها المصلحون كأهم حدث تاريخي معرفي اهتدوا إليه في بحثهم النظري و العملي للبناء المجتمعي، و تتعلق بتكوين منظومة معرفية جديدة للعلوم الإنسانية يحتضنها علم العمران.

وأهمية الحدث لا تكمن في المنظومة عينها بقدر صدوره عن فرضية استقلالية و علمانية علم العمران البشري عن الاعتبارات الدينية والعقدية الأخرى وهما الشرطان الضروريان لإدراج المشروع الخلدوني في التيار العلمي الوضعي الحديث، مفخرة الغرب، وروح الفكر الحديث و محرر الإنسان و المجتمعات الأوروبية من الضغوط الدينية المعرقلة لسير تطوّرها عبر قرون.

و إذ تبنى المصلحون مثل هذه المنهجية في دراسة أوضاع مجتمعاتهم دراسة تقريرية تحليلية وواقعية في مقابل دراسة الفقهاء والفلاسفة المعيارية والقيمية فإنهم يرومون ، توضيح كيف تتداخل العلاقات الاجتماعية فيما بينها و كيف تؤثر الواحدة في الأخرى حتى تتكون شبكة من العلاقات المعقدة تنتظم تحت قبة الحياة السياسية الهرمية .

إن هذه الدعوة الصريحة إلى تسويغ الانفتاح على الغير لمسها المصلحون عند ابن خلدون ووجدوا في آرائه السياسية ما يعفيهم من الرجوع إلى منتسكيو مثلا . ألم يعتبر الشيخ الطهطاوي منتسكيو ابن خلدون الغرب لأن فكره العام يقوم على الاتزان بين المذاهب السياسية و الدينية.

وخلاصة لهذا الموضوع يمكن القول بأن رجوع المصلحين المسلمين خلال الفترة الاستعمارية إلى ابن خلدون يحمل دلالة علمية وحضارية معنوية و أيديولوجية .

إنهم أرادوا أن يجعلوه كالوسيط أو الشفيع لـدى عامـة المسـلمين المخـدرين بشتى أنواع التخدير الديني و الإيديولوجي ، الفاقدين لذاكراتهم لكـونهم عاشـوا على هامش التاريخ في شبه غيبوبة زمنية تامة كما يقول الشيخ البشير الإبراهيمي ، و الحذرين بل والمتخوفين من كل ما هو غربي أو يشبهه قليلا أو كثيرا .

وكأن تذكير الناس بماضيهم الغني بإنتاجه العلمي، السياسي منـه بالخصـوص، يسهل الممارسة السياسية وتلقينهم أصولها وقد ارتوت من المصادر الأصلية و اغتنت بتجارب الغير.

و إذا ما ارتكز كل هذا العمل على أطر عقلية ومفاهيم لغوية وانسـجم كـل ذلك مع التصور الإسلامي العام للكون والإنسـان زال حـذر النـاس وخـوفهم مـن «خطر» هذا العلم و اسـتزادوا مـن طلبـه وأقـدموا عـلى النظـر والاعتبـار والنقـد والمقارنة بين واقعهم و ظروف غيرهم ، و لو دب مثل هذا الرقي في المجتمع لرجعت إليه الحياة و استرجع الناس ثقتهم بأنفسهم و بماضيهم الزاخر بإمكانيات حضـارية معتبرة يمكن أن تساهم في النهوض بالمجتمع بكيفية إيجابية لو وظفت توظيفا دقيقا. و هذا يؤكد لنا أن ابن خلدون ما يزال معاصرا لنـا يسـاعدنا عـلى مواجهـة الواقـع و التطلع إلى المستقبل وقد تخلصنا من بعض المواقف السلبية السالفة الذكر.

وفي جميع الأحوال فإن ميادين البحث التي افتتحها ابن خلدون والموضوعات التي دشنها والمنهجيات التي اقترحها لمعالجتهـا، والنتـائج المستخلصـة منهـا، بقيـت " أرضا بورا " خصبة، ما فتئت تستنهض من يزيل غبار الزمان المتراكم عليها، ينفخ فيها روحا جديدة ونفسا شـابا وراهنـا، يخـض العقـل المسـترخي والمبتـور المـاضي والإرادة المعطلة لمواجهة الواقع المتردي في جميع الميادين.

فنظرات ابن خلدون حول فلسفة التاريخ والعمران البشري وجدلية الحركية المجتمعية القائمة على العصبية ودورها الحيوي في السيرورة والصيرورة التاريخية، وسوسيولوجية المعرفة كل ذلك يمكن أن يغذي أكثر من دراسة جادة ورائدة وتظل نابعة من الواقع المجتمعي وليست مستوردة من ظروف المجتمعات التي أفرزتها.

إن إقحام الحركية المجتمعية للعالم العربي - الإسلامي لحد تعنيفها للاندراج في مفهوم **الطبقية** بالمعنى الماركسي لا يفضي إلى أية نتيجة نظرية - تطبيقية متلائمة مع الواقع المدروس.

هل يمكن أن نجعل ابن خلدون ماركسيا ورغم أنفه كما ظل يلهث أكثر من " باحث " في هذا المسعى اللامجدي؟ ألا يمكن أن ننظر إلى واقعنا بأعيننا نحن وليس بأعين ماركس أو غيره وهم كثيرون؟ كل هذه الأفكار مطروحة ومدروسة بكثير أو قليل من الجدية ولكن النتائج المستخلصة ظلت دون طموحات وآمال ابن خلدون في فهم المجتمع وعقلنته.

ونقول في الأخير بأن ما تبقى من المشروع الخلدوني الشامخ والخصب ليس ما أنجزه هو بل ما نحن مطالبون القيام به حتى نكون ورثته الجديرين به. ويبدو لنا أن أصوات ابن خلدون المستصرخة لم تجد بعد الآذان الصاغية لها وظل السبب في ذلك غامضا وأن الحل لا يأتي من هذه الدراسة المحددة في وضعها وزمانها. فهل من مجيب؟

بعض المراجع المستأنس بها والمقترحة للقراءة:

أ – بالعربية:

– ابن خلدون عبد الرحمان: المقدمة، تحقيق علي عبد الواحد وافي، طبعة بولاق القاهرة 1963.

- عنان محمد عبد الله: ابن خلدون حياته وثراته الفكري، بيروت 1980.

- الحبابي محمد عزيز: ابن خلدون معاصرا، بيروت 1985.

- أعمال مهرجان ابن خلدون، القاهرة 1962.

- سالم حميش: الخلدونية في ضوء فلسفة التاريخ دار الطليعة بيروت 1998.

- نصار ناصف: الفكر الواقعي عند ابن خلدون بيروت 1998.

- محمود أمين العالم: مفاهيم وقضايا إشكالية دار الثقافة الجديدة، ط1، 1984.

- طالبي محمد: منهجية ابن خلدون التاريخية، دار الحداثة بيروت 1985.

ب – بالفرنسية:

- Sylvestre de sacy: Ibn Khaldoun , in Bibliographie universelle ancienne et moderne, vol XX, Paris 1858, P270.

- Lucette Valensi, Le maghreb avant la prise d'Alger. flammarion , 1969

- G. Labica ; extraits de la muqaddima, centre pédagogique , Alger 1965.

- Taha hussein ; Etudes analytiques et critiques de la philosophie sociale d'Iben khaldoun, Thèse de Doctorat d'université, Paris 1917.

- Y . Lacoste , Ibn Khaldoun ; naissance de l'histoire, passé du tiers-monde, Paris Maspero 1966.

- R . Dozy, Histoire des musulmans d'Espagne, 2 édition leiden 1932.

-G.Bouthoul : ibn khaldoun, sa philosophie sociale, Paris 1930

-B. Himmich. Partant d' Ibn khaldun, penser la dépression, Paris- Rabah, 1980

-N-Nassar : la pensée réaliste d Ibn khaldun, Paris , Puf, 1967

-M-A-Lahbabi : Ibn khaldun, notre contemporain, Paris, Puf, 1980

-M-Talbi : Ibn khaldun et l'histoire, Tunis, 1973.

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

رئاسة الجمهورية

المجلس الأعلى للغة العربية

إعلان عن جائزة اللغة العربية

يعلن المجلس الأعلى للغة العربية عن تنظيم "جائزة اللغة العربية لسنة 2012 التي تهدف إلى تشجيع الباحثين والمبدعين وتثمين ، منجزاتهم العلمية والمعرفية، ذات المردود النوعي الهادف إلى إثراء اللغة العربية، والإسهام في نشرها وترقيتها، سواء كانت هذه الأعمال مؤلفة باللغة العربية، أم مترجمة إليها،

1ـ شروط الترشح للجائزة:

- أن يقدم العمل باللغة العربية
- أن يتوفر العمل على قواعد المنهجية العلمية
- أن يكون البحث موثقا وأصيلا، ولم يسبق نشره، وفي مجال الترجمة ترفق نسخة للنص بلغته الأصلية
- أن لا يكون قد نال به صاحبه جائزة أو شهادة علمية
- أن يندرج البحث في أحد المجالات المذكورة أدناه.

- قرارات لجنة التحكيم غير قابلة للطعن

- لا ترد الأعمال إلى أصحابها سواء فازت أم لم تفز.

2 ـ حدد مبلغ الجائزة بـ 1.000.000 دج، يوزع بمقدار250.000 دج لكل مجال من المجالات الأربعة التالية:

- جائزة اللغة العربية في علوم اللغة العربية.

- جائزة اللغة العربية في الترجمة إلى العربية في العلوم والآداب

- جائزة اللغة العربية في العلوم الاقتصادية

- جائزة اللغة العربية في التاريخ الوطني الموجه لمنظومة التربية والتكوين

حدد مبلغ الجائزة للفائز الأول بـ:160.000 دج، ومبلغ الفائز الثاني بـ 90.000 دج في كل مجال من المجالات الأربعة المذكورة أعلاه.

يمكن أن يتكفل المجلس بنشر الأعمال الفائزة، وتصبح ملكا له، إلا أنه يمكن للفائز بالجائزة استعادة حقوقه حسب دفتر الشروط ، وبعد انقضاء مدة ثلاث سنوات - على الأقل- من نشر العمل.

تعرض الأعمال المرشحة على لجنة تحكيم مكونة من ذوي الاختصاص، الذين لا يسمح لهم بالمشاركة في الجائزة،

3ـ طلب الترشح:

يتكون طلب الترشح للمسابقة من الوثائق الآتية :

- طلب خطي
- نسخة من وثيقة الهوية (بطاقة التعريف الوطنية أو رخصة السياقة)
- السيرة العلمية للمشارك
- نسختين من البحث المقدم لنيل الجائزة :
- النسخة الأولى مسجلة على قرص والنسخة الثانية توجه عن طريق البريد المسجل، ويكون تاريخ الختم البريدي شاهدا على ذلك.

4 ـ يفتح باب الترشح للجائزة ابتداء من نشر هذا الإعلان في وسائل الإعلام إلى غاية 31 ديسمبر 2011.

5 ـ يوجه ملف الترشح إلى العنوان الأتي :

السيد رئيس المجلس الأعلى للغة العربية

شارع فرانكلين روزفلت ، الجزائر

أو

ص.ب : 575 شارع ديدوش مراد الجزائر العاصمة

" جائزة اللغة العربية "

طبع هذا الكتاب بـ:

دار الخلدونية للطباعة والنشر والتوزيع

05، شارع محمد مسعودي القبة القديمة ـ الجزائر

الهاتف: 021.68.86.49 الفاكس: 021.68.86.48

البريد الإلكتروني : khaldou99_ed@yahoo.fr

في هذا العدد

المجلس الأعلى للغة العربية
شارع فرنكلين روزفلت الجزائر
الهاتف : 25/ 213 021.23.07.24 الفاكس: 213 021.23.07.07
ص.ب : 575 الجزائر - ديدوش مراد
www.csla.dz